

عامر لطيف

الرومي والقرآن

القصص القرآني والتأويل الصوفي



ترجمة
د.علي السعيدي

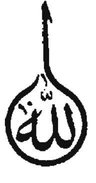
تقديم ومراجعة
خالد محمد عبده





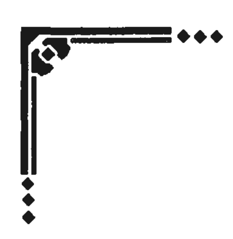


كنز ناشرون
Kanz Publishers



الرومي والقرآن

القصص القرآني والتأويل الصوفي



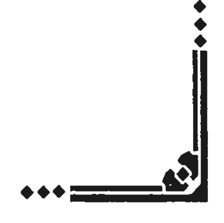
هذه ترجمة لكتاب Amer Latif:

Rumi and the Qur'an:Qur'anic Narrative and Sufi Hermeneutics: Rūmī's Interpretations of Pharaoh's Character

Publisher: USA: Proquest, Umi Dissertation Publishing.

ترجمة الدكتور علي السعيدي

أستاذ اللغة الإنكليزية بجامعة ذي قار-العراق



عامر لطيف

الرومي والقرآن

القصص القرآني والتأويل الصوفي

ترجمة

علي السعيدي

تقديم ومراجعة

خالد محمد عبده

الرومي والقرآن – القصص القرآني والتأويل الصوفي

تأليف	:	عامر لطيف
ترجمة	:	علي السعيدي
تقديم ومراجعة	:	خالد محمد عبده
رسوم	:	Sabahattin Kayiş
عدد الصفحات	:	256 صفحة
قياس الطبعة	:	17 × 24 سم
تصميم الغلاف	:	نائل حجار
إخراج	:	سحر مراد
الناشر	:	كنز ناشرون ش. م. ل.

الطبعة الأولى

2021

ISBN: 978 9953 987 39 2



كنز ناشرون
لبنان – بيروت – فردان
هاتف: 009613689159 - 009611800956
Email: info@kanzpublishers.co
www.kanzpublishers.co



إضاءات

«لقد صار ذكر موسى قيداً على الخواطر، فكم من قائلٍ: ما لنا نحن وهذه الحكايات القديمة؟

إنَّ ذكر موسى هنا مجرد درئيةٍ وحجاب، لكنْ ليكُنْ لك منه نورُ موسى أيّها الرجل الطيِّب.

إنَّ موسى وفرعون في وجودكَ، وينبغي أنْ تبحث عن هذين الخصمين في داخلك»[1].



«القرآن ديباجٌ ذو وجهينِ يستفيدُ بعضهم من هذا الوجه، وبعضهم من ذلك الوجه، وكلا الوجهين صحيحٌ، لأنَّ الحقَّ يريد أنْ يستفيد منه الفريقان. مثلما يكون للمرأة زوجٌ وطفلٌ رضيعٌ، لكل منهما نصيبٌ مختلفٌ عن نصيب الآخر: فللطفل

(1) ينظر: الرومي، المثنوي، ترجمة وشرح إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، 3: 1251 - 54.

لذةٌ في ثدييها ولبنها، وللزوج لذةٌ في الزواج منها. بعض الناسِ أطفالٌ في الطريقِ، يجدونَ لذَّةً في المعنى الظاهر للقرآن، ويشربون ذلك الحليب. أمَّا أولئك الذين بلغوا مرتبة الكمال فلهم لذّةٌ أخرى وفهمٌ آخرُ لمعاني القرآن»[1].



(1) Rūmī. *Fihi mā Fihi*, p.165. وقارن: الرومي، «فيه ما فيه»، ترجمة عيسى علي العاكوب، 2001، دمشق: دار الفكر ص 239 - 240.

محتويات الكتاب





كلمة المؤلف للنسخة العربية



ذات يوم من القرن الثالث عشر الميلادي، تمتمت شفتا مولانا جلال الدين الرومي، العالم الذي يَعدُّه معاصروه أحد أولياء الله، بالدعاء الآتي:

تعال أيها الصديق[1] وادخل الدار، ولو للحظة

تعال وأنعشْ هذه الروح التي فينا، ولو للحظة

تعال ودَعِ الصحاب يضحكون، ولو للحظة

تعال وأضفِ الجمال على لقائنا، ولو للحظة

فعسى شمسُنا تكتحل بمرأى شمس الحق الساطعة وسط الظلام

عسى أنْ يشع نورُ الحبِّ من أرجاء قونيا حتى سمرقند وبخارى،

ولو للحظة![2]

---

(1) يخاطب مولانا الرومي هنا صديقه وملهمه شمس التبريزي. [المترجم].

(2) Rūmī, Jalāl al-Dīn. *Kulliyāt-i Shams yā dīwān-i kabīr*. Ed. B. Furūzānfar. Tehran: University of Tehran Press, 1336-46/1957-67, Ghazal 2905.

يعد التاريخ شاهداً على قبول دعوة الرومي، فعلى امتداد سبعة قرون، لا يزال صدى كلماته يتردد في مختلف مواطن الحضارة الإسلامية من البلقان حتى البنغال. لقد أطعمتْ هذه الشجرة، المثمرة والوارفة الظلال في حديقة الإسلام، الأجيال تلو الأجيال من المسلمين وهدتهم. فقد تكون أنتَ من ذوي التوجه العقلي الذي يتعاطى مع العالم من منظور العقل بشكل أساسي، وأنت بحاجة للعثور على أجوبة لأعمق الأسئلة اللاهوتية والميتافزيقية. أو ربما شعر قلبك بعطش أو لهفة أو اشتياقٍ لأمر ما لا يمكنك حتى أنْ تصفه. ومهما تكن طبيعة مزاجك، فلدى الرومي شيءٌ يقدمه لك.

لهذا لن يكون صعباً إدراك الحقيقة المدهشة التي تفيد أنَّ أحد أكثر الشعراء شهرة ومحبة في الولايات المتحدة الأمريكية في وقتنا الحاضر هو عارفٌ وعالمٌ مسلمٌ عاش في القرن الثالث عشر الميلادي. ولأنَّ ترجمات أعمال الرومي للغات الأوربية تتسبب أحياناً في غموض العلاقة العميقة بين الرومي والقرآن، كان هدف دراستي لتلك العلاقة هو سَدُّ هذه الفجوة، من بين أهداف أخرى، حيث أردتُ كذلك تبيان أنَّ الحبَّ والجمال والرحمة التي يتسم بها شعر الرومي وتعاليمه، وهي المواصفات التي جعلته محبوباً في جميع أنحاء العالم إلى هذا الحد، نابعةٌ من أصول قرآنية.

يسعدني كذلك أن أنتهز هذه الفرصة لأقدِّم شكري للدكتور علي السعيدي على ترجمته الرائعة لهذا العمل. ومن دواعي سروري أنْ تمكنت من التَّعرُّف عليه وأصبحنا صديقين حيث كان يوجه لي بعض الأسئلة خلال وضعه اللمسات الأخيرة للترجمة. لقد اتَّبع في ترجمته المعنى المراد بدقة ولم يلجأ لأية كلمات لا ضرورة لها. وحين استلمت المسوَّدة الأولى للترجمة، شعرتُ بالحماس حين وجدت أنَّ الدكتور السعيدي قد أدرك لباب تعاليم الرومي المتعلقة بالقرآن وفهم بيت القصيد في دراستي هذه. لقد تجلى ذلك عبر الاقتباس الذي اختار أنْ يجعله فاتحة لبداية الترجمة: **«إنَّ موسى وفرعون في وجودكَ، وينبغي أنْ تبحث عن هذين الخصمين في داخلك».**

لهذا ليس بوسعي سوى أنْ أعبِّر له عن خالص الامتنان.

ولا يفوتني أن أبين حجم سعادتي ورضاي بظهور ترجمة هذا العمل المتواضع باللغة العربية، مع خالص شكري للدكتور خالد محمد عبده لدعمه ورعايته لهذه الترجمة التي تعتبر إضافة أخرى للعديد من الأعمال المتعلقة بالإسلام والتصوف التي جعلها في متناول القراء الناطقين بالعربية. لقد لعب موقع «طوّاسين» الذي يديره الدكتور خالد دوراً رائعاً في توفير المصادر التي تعنى بدراسة التصوُّف، خصوصاً ترجمات أعمال مولانا جلال الدين الرومي.

أمّا أنت، عزيزي القارىء، فعسى أنْ تفتح كلمات الرومي لك أبواباً جديدة لفهم الحكمة الكامنة في كلمات القرآن الكريم. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين.

عامر لطيف

بيتني، فيرمونت

الولايات المتحدة الأمريكية





حدائق إلهيّة تتفتّح

حديث الرومي وشمس تبريزي عن القرآن

بقلم: خالد محمد عبده

ماذا يوجد في القرآن؟ وماذا يوجد في المثنوي؟! ما الذي يجعلنا اليوم نبحث عمّا قدّمه الرومي من قراءات وما التقطه من إشارات بعد تدبّره للقرآن؟ هل قدّم الرومي شيئًا جديدًا للمسلم عن القرآن الكريم؟ هل كان خطابه موجّها للمسلمين في عصره فحسب؟ هل للإنسان الصوفي نظرة خاصة للنصوص المقدسة تختلف عن غيره؟ هل صحيح أنّ الصوفي يهتم بالإشارة والذوق ولا يلتفت للمعنى الظاهري للنصوص الدينية؟ هل نحن بصدد تفسير صوفي مكتمل لآيات القرآن حينما نتحدث عن الرومي والقرآن؟ هل استفاد الرومي من التفاسير الصوفية التي طالعها عند كتابته أو إملائه للمثنوي؟ هل كانت لديه رؤية خاصة للقرآن وعلومه؟

أسئلة كثيرة تواجهنا عندما نفكّر في قراءة كتاب عن الرومي والقرآن، وعند مطالعتنا للمثنوي الذي لم تخلُ صفحة من دفاتره الستة الضخمة من ذكر آية قرآنية أو اقتباس لمعنى قرآني أو الإشارة إلى قصة من القصص التي اهتم بها القرآن، مما يجعل استبعاد الأثر القرآني على الرومي وكتاباته أمرٌ لا يمكن قبوله أو أخذه بعين الاعتبار، وهو ما حدث كثيرًا عند تقديم الرومي في بيئات خارج المحيط الإسلامي، وأعجب بها كثير من المسلمين! فرأينا بعض من قدّم الرومي للجمهور الغربي ركّز على كونه شاعرًا عاشقًا يهيم في الكون وينطق بالشعر دون أن نرى فيه

ملامح الصوفي الذي خالط القرآن لحمه ودمه وأضحى من الصعب أن نفصل بين ما تركه من آثار وما استمد منه من مصادر وعلى رأسها القرآن.

يسّر الله القرآن للذكر وناشد المؤمنين لمطالعته وتدبّره، وعدّ غير واحد من العلماء والباحثين فعل التيسير وجهًا من وجوه إعجاز القرآن، فكلّ مطالع للقرآن يستطيع أن يفهمه على وجه من الوجوه ويمكنه أن يلتقط درّة من درره ويتابع درسًا من دروسه. واشترط كثير من العلماء شروطًا لتفسير القرآن أو تأويله حتى لا يتحوّل النصّ المقدّس إلى لعبة في يد من لا يحسن فهمه فيضرّ بنفسه وبالآخرين! لكنّ لعالم التصوف والذوق استعدادت أخرى. ففي طريق الحقّ كلّ آية من آيات القرآن هي خطاب ورسالة عشق بالنسبة للصوفيّة -كما يقول شمس تبريزي- إنّهم يعرفون القرآن وكيف يعرض جماله ويكشفه لهم.

ينصتُ الصوفيّ لاسم كلّ شيء من العالِم، ويستمع لسرّ رمز «علّم الأسماء». اسم كلّ شيء بالنسبة للصوفيّ هو ظاهره، واسم كلّ شيء بالنسبة للخالق هو سرّه. كان اسم جذع الشجرة عند موسى عصا، وكان اسمه عند الخالق حيّة!

إنّ معاني القرآن عند مولانا جلال الدين الرومي تُلتمس من القرآن وحده، ومن شخصٍ أضرم النار في هوسه وهواه، وصار قربانًا للقرآن، مزدريًا لنفسه، حتى تصير عين روحه قرآنًا! ومن هنا قدّم الرومي فهمًا للقرآن ومطالبه جعل من مادة الكتاب العزيز مجموعة أصول تحكم الأشياء جميعًا على نحو يرسّخ في المنظومة العقلية للإنسان منطقًا صائبًا يهيئ لإنسانٍ يتجاوز القشور إلى اللباب، ويعدل عن الأعراض إلى الجواهر، وينتقل من الصور التي تحبسه في أفكار سطحية إلى المعنى الكامن فيها والذي يبلّغه حياة حقيقة! فـ«**هناك قوم يقرأون آية الكرسي على رأس المريض، وقوم يكونون هم آية الكرسي**».

وقد استفاد الرومي من نصائح شمس تبريزي للتعامل مع القرآن، ففي اعتقاد

شمس أنّه يجب على الناس أن يتمكّنوا من تجاوز المعاني الظاهرية للقرآن، وأن يدركوا عمقها، ويرى أنّ المعنى الظاهري للقرآن والحديث النبوي متعلق بمرحلة الطفولة البشرية، وهو مؤمن بأنّ الإنسان عندما يصل إلى الكمال يفهم أنّ حضرة الحق ورسوله العظيم أعلى من تلك الأشياء التي تصورناها. ويُروى عنه في كتاب المقالات أنّه قال: «الشخص الذي تكون عقيدته أنّ القرآن كلام الله وأنّ الحديث كلام محمد أيُّ أملٍ يكون له؟ هكذا هو علمه، وسيبقى في هذا المضيق، إنّ عالَمَ الحق واسع، والبسط اللانهائي عظيم... وهو يبقى هنا، لأنّ للقرآن ظهرًا وبطنًا (ولبطنه بطن) إلى سبعة أبطن. والعلماء يعلمون الظهر، والأولياء البطن، والأنبياء بطن البطن، وتلك الدرجة الرابعة لا يعلمها إلا الله»[شمس تبريزي، المقالات 1385، ج2: 130]. «ليس هناك ما هو أعلى من القرآن، وليس هناك ما هو أعلى من كلام الله، ولكنّ هذا القرآن الذي ذكره للعوام من أجل الأمر والنهي وبيان الطريق له مذاق، وذلك الذي يقوله للخواص له مذاقٌ آخر». [شمس تبريزي، المقالات، 1385، ج1: 184]. وبناء على هذا فإنّ طلاب الحقيقة يتحركون باتجاه باطن القرآن وعمقه: «لا بد الآن من الطلب، لأن للقرآن ظهرا وبطنا، هذا هو البطن، لم آمرك ببطن البطن، ولو أمرته غدا، وتحرر، كان ذلك أفضل».

ويعتقد شمس أنّ خواص الحضرة الإلهية هم الواقفون على بطون القرآن وأسراره: «لا عجب أن تنأى العلوم، فرُبّ تالٍ للقرآن[1]. عبّر عن هذا التالي بلفظ «رُبّ»، وليس هذا على العموم، فيبقى هناك تالٍ آخر، وهو من أهل القرآن وأهل الله وخاصته، وهو الواقف على المعاني السبعة. فللقرآن ظهر وبطن، ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن، ولا ينبغي لهذه السبعة أن تكون على ما هو مرسوم ومعهود للخلق،

---

(1) الإشارة إلى حديث منسوب للنبي ﷺ: «رُبّ تالٍ للقرآن والقرآن يلعنه» ذكره الغزالي في الإحياء (1/ 324).

فيعلم ما هو غير هذه وما وراءها، ويصير ذلك في معاملته، يعلم السبعة ويعلم مائة ألف، مما يطلبه ومما هو خاص بالحق، وهو فوق هذه المرتبة وذلك الأخص، ولم يرد لهم ذكر في القرآن إلا بالإشارة، وليس لهم أي تعلق به«رب تال القرآن» فليسوا من هذا القسم ولا من ذلك، فهم أهل الله وخاصته.[شمس تبريزي، المقالات، ج2: 174].

وفي رأي شمس أنّ القرآن مشتملٌ على مفاهيم العالم وحقائقه، وإذا تمسك الإنسان بحبل القرآن سيحصّل الكثير من العلوم والمعارف، وسينجو من التشتت والحيرة، يقول في ذلك: «يعتني قومٌ بالسجع في الكلام، فيقولون: إنّه كلّه سجعٌ، ويقول قوم: إنّه كلّه شعرٌ، ويقول قوم: إنّه كلّه نثرٌ، وكلٌّ واحدٍ من هذه الأقوال يمثل جزءًا، وكلام الله كلٌّ. فاطرق باب الكلّ حتى تكون أنتَ كلّ هذه الأجزاء، وزيادة. ولا تطرق باب الجزء حتى لا يضيع الكل». ثم يشرح هذه الفكرة بتمثيل بديع، قائلا: «ظهرت شجرة في منزل شخص، وارتفعت، فلا بدّ من تهذيب الشجرة كلّها حتى تكون كلّ أغصانها هي، وينمو جسمها، أمّا إذا تمدد غصن فإن الباقي سيضيع، ويكون الخطر في أن ينفصل هذا الغصن، وبهذا يهجر ذلك الجذر ويهجر نفسه كذلك» [شمس تبريزي، المقالات، 1385، ج1: 173].

ويحسن بنا أن نذكر نموذجًا لتفسير شمس تبريزي للقرآن، فعند قراءته لسورة الضحى، وتحديدًا قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ۝٧﴾. علّق شمسٌ قائلًا: «ما معنى هذه الآية: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ۝٧﴾؟ وجدك الله ضالًّا فهداك. هكذا قال المفسّرون. الكلُّ قال هذا. مَنْ الذي أضلّه حتى وجده؟ مثل راع ضيّع عجله البارحة ويسرع في هذا الاتجاه وذلك الاتجاه حتى يجده؟ لا شكّ أنّها ووجد محمدٌ نفسَه ضالًّا، أي وجد نفسُك نفسَك ضالا فهدى، وإنما لم يؤنث لأن الصيغة تعود إلى معنى النفس وهو الذات والوجود»

ويضيف شمسٌ في موضع آخر: «ووجد نفسُك نفسَك، حتى لا يقول إنّ النبيّ ضالٌّ، ولا ينسب لله التضليل والهداية ولا يتحيّر من الأقوال المختلفة، وعلى الرغم من أنّ المعنى ظاهرٌ انكشف منها مائة ألف ألف سر» [شمس تبريزي، المقالات، ج2: 97].

ليس في كتب التفاسير تفسيرٌ مشابهٌ لتفسير شمس، وكذلك تفسير الرومي، ذلك أنّ كلّ تفسير نشاهده في حدائقهما هو تجربة ذوقية لعيشهما مع القرآن، ينشر كلّ منهما ما ذاقه من معنى، ورغم استفادة الرومي من دروس شمس وعشقه له لا يكرر أقواله، فحينما نبحث عن تأويل الرومي لنفس السورة القرآنية سنجد تعليقه عليها مختلفًا عما ذكره شمس: «أقسم الله بالضحى، عبارة عن ضمير المصطفى، وذلك لأنّ الضحى فيضٌ من نوره، وإلاّ فمن الخطأ القسم بالفاني! وكيف يليقُ الفناء بقول الله تعالى؟! لقد أثر عن الخليل إبراهيم قوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ﴾ فكيف يريد الله تعالى القسم بالفاني؟ وقوله تعالى: «والليل» فإشارة إلى ستره وإلى الجسد الترابي المحيط بالروح، والذي يجعل الروح مسجونًا. فحينما أشرقت شمسه من ذلك الفلك قالت لليل الجسد: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ۝٣﴾».

جذبت هذه النصوص وغيرها أنظار الكثيرين للتعرّف على ما عند الرومي وماذا يوجد في حدائقه الغنّاء وكيف نطق بكلّ هذه الأشعار عن معشوقه وكيف تدبّر آياته؟ ومن هؤلاء الدكتور علي السعيدي، الذي أحسبه محبًّا صادق المحبّة، متلهّفًا على كلّ ما يمت بصلة لهذا العالم، فحينما عرّفني به أخي الأكرم الدكتور علاء حميد وجدته متعطّشًا لقراءة مولانا جلال الدين الرومي ومريدًا لنشر معارفه بين القرّاء العرب، ففي حدائقه ما لم يجده في أماكن أخرى كان قد مرّ بها السعيدي في سيره الروحي، وقد وقع اختياره على نقل أطروحة علمية كتبها باحث قدير عن رؤية مولانا للقرآن الكريم وتفسيره الصوفي، وليس غريبًا أن يفاجئ القارئ انتقال الدكتور عامر لطيف من الاهتمام بالفيزياء إلى الاهتمام بالتصوف ودروس

مولانا جلال الدين الرومي، فقد قرأ القرآن مع الرومي ووجد في تعاليم مولانا ما يحسن بنا الانتفاع به في وقتنا الراهن. وعبر تواصل ومناقشة وقراءة لمدة عام كانت هذه الثمرة العربية المشتركة الذي زرع بذورها عامر لطيف ونقلها لنا علي السعيدي، لتفتح لنا بابًا جديدًا نطلّ من خلاله على حديقة الصوفي العظيم فنقبس منها ما ينفعنا ويسقي أرواحنا، فالشكر لهما على هذه الثمرة النافعة، وأرجو أن تجد أرواحها التي تبحث عنها.

خالد محمد عبده

إشبيلية

21 -أبريل- 2020



مقدمة المترجم

«كنْ في الحبِّ كالشمس،

كنْ في الصداقةِ والأخوَّة كالنهر،

كنْ في ستر العيوبِ كالليل،

كنْ في التواضعِ كالتراب،

كنْ في الغضبِ كالميِّت،

وأيّا كنتَ من الخلائق

إمّا أنْ تبدو كما أنتَ،

وإمّا أنْ تكون كما تبدو».

(مولانا جلال الدين الرومي)

كثيرونَ هُمُ الذين يكتبونَ وأكثرُ منهم الذينَ يتكلمونَ، غير أنَّ من بينِ هؤلاءِ وأولئكَ نفرٌ قليلونَ ممن تتوهجُ حروفُهُم وكلماتُهُم بنور الله وتتألَّقُ بجمالهِ وجلالهِ. هذا النمطُ النادرُ من الناسِ وحدُهم مَنْ يمنحونَ الحياةَ معنى جديداً ويُضفون عليها طعماً فريداً ولوناً مميزاً ورائحةً مختلفة. كلماتُهم وحروفُهم ليستْ مما يُلهب المشاعر ويثير الأحاسيس فحسب، وليستْ مما يُدهش عقل المرء ويُثير فضوله

ويدفعه لمراجعة الكثير من قناعاته ومتبنياته وتجاربه الشخصية ونظرته للكون وللناس من حوله فقط، بل هي فوق كل ذلك من النوع الذي يخالطُ القلب ويُلهب الروح ويُلهم الفكر ويَنفخُ في كيان المرءِ وجوداً جديداً حتى يكاد يحيله خلقاً آخرَ تماماً.

هكذا كان أثر مولانا جلال الدين الرومي في نفسي، وهكذا بدأتْ حكايتي معه، رغم أنَّ اكتشافي له تأخّر كثيراً مع شديد الأسف، لسببين مهمين في قناعتي: أولهما أنّني اعتدتُ على النظر للتصوُّف الإسلامي من خلال ممارسات التصوُّف الطُرُقي[1] الشائع في بلداننا، والذي عرفتُ لاحقاً أنّه في معظم حالاته وتمظهراته لا يعبِّر عن التصوُّف إلَّا كما تعبِّر وردة اصطناعية عن وردةٍ حقيقية، هذا إنْ لم يكن في كثيرٍ من الأحيان نقيضاً للتصوُّف وصورةً مشوهة له. والسبب الثاني هو غياب الاهتمام، عن قصد أو غير قصد، بتراث الرومي الفكري والأدبي في معظم دول عالمنا العربي، وفي العراق خصوصاً، وعلى شتّى الأصعدة كصعيد الثقافة والإعلام والطباعة والنشر والدراسات الأكاديمية وغيرها من الفعاليات. يقول أحد الأكاديميين العرب بهذا الشأن: «إن جلال الدين الرومي شاعرٌ عالمٌ لم يدرس في أوروبا أبداً، ودرس العلوم الدينية الإسلامية التقليدية العادية، لكنَّه لم يكن عادياً ولا تقليدياً بالمرة، لأنّه عارفٌ بالله، أخذ الدين من باب الرحمةِ والحبِ، فتعرَّف على الله حقيقة وأنتج خطاباً لا يزال إلى اليوم خطابا كونياً عالمياً تبقي عليه جميع الديانات والطوائف من يهود ونصارى وبوذيين وهندوس، وللأسف هناك قلة من

(1) أي: تصوُّف الطرق الصوفية الذي غالباً ما يكون مصحوباً بطقوس وممارساتٍ بعيدة عن روح التصوُّف كونها تركز على ما يعرف بالكرامات التي تبالغ في تبجيل ذات صاحب الكرامة إلى درجة تصل حد الخرافة أحياناً، بينما يقوم التصوُّف في جوهره على فناء الذات في الله من خلال موتها قبل الموت، أيْ: القضاء على كل مظاهر الأنا الدنيا فيها.

العرب من تدرك أهمية أفكار جلال الدين الرومي»[1].

بدأت حكايتي مع الرومي بظهور رواية **قواعد العشق الأربعون** للروائية التركية الكبيرة إليف شافاك التي استحوذتْ على اهتمامي وشغفي سواءً بأصلها في اللغة الإنجليزية أو بترجمتها العربية التي أبدع فيها المترجم خالد الجبيلي أيّما إبداع. ومنذ قراءتي للرواية المذكورة أصبحتُ مسكوناً بروح الرومي العظيم، باحثاً عن كل ما يمتُّ له بصلة، مأخوذاً بعالمه الذي لا يعرف الحدود ولا يعبأ بالمسميات والانتماءات الضيقة، بلْ وجدتُه بسعة الكون ورحابة الوجود وثرائه. كذلك ازداد اهتمامي وشغفي بالرومي بعد قراءتي لمؤلفات المعلّم الروحي الأمريكي د. وين داير[2] «Wayne Dyer» وسماعي لمعظم محاضراته التي كان يكثر فيها الحديث عن الرومي ويؤكد أنّه لا ينام إلّا وأحد دواوين الرومي تحت وسادته. لقد جعلني هذا المعلم الروحي العظيم والموسوعي الكبير أتعرف على عظمة الرومي وتأثيره في الغرب وفي أمريكا خصوصاً وأنَّ أعماله هي الأكثر مبيعاً في تلك البلاد، بل لعله الظاهرة الأبرز في عالم التصوُّف هناك.

وكلما قرأتُ الرومي وقرأتُ عنه كلما ازددتُ يقيناً بحجم الخطيئة التي كانت ولا تزال تُرتكب بحقه في عالمنا العربي الذي لم تُنقل أعمال الرومي فيه للعربية إلّا في وقت متأخرٍ من القرن الماضي، وفي مصر والمغرب فقط!! في حين يتصدى لترجمتها المستشرقون الأوربيون المتضلعون في لغة الشرق وثقافته والذين كرسوا أعماراً بكاملها لدراسة الرومي ونقل تراثه الغني لثقافاتهم المتنوعة.

---

(1) جريدة أخبار الخليج البحرينية، العدد: 14126 - الجمعة 25 نوفمبر 2016.

(2) وين ولتر داير (بالإنجليزية: Wayne Dyer) (مواليد 10مايو 1940 في دترويت في ميشغان) هو مؤلف أمريكي ومحاضر مشهور ومعلم روحي كبير. ظهر له في عام 1976 كتاب «مواطن الضعف فيك» بيع منه أكثر من 30مليون نسخة وهو أحد أحسن الكتب التي عرفها التاريخ البشري.(Wikipedia. org).

ومن بين أولئك الشاعر الألماني فردريتش رويكرت الذي ترجم المثنوي للألمانية كاملاً عام 1820م[1] وكان يقول عن مولانا الرومي: «أين ذلك النجم الذي هبط على الأرض وإليَّ وصل نورُه، أين مولانا جلال الدين، أعظم العارفين وأقدس المقدسين في كل الأمم»[2]. يأتي بعد ذلك المستشرق نيكلسون ليقضي من عمره ثلاثين عاماً بين تدريس المثنوي وترجمته ويصف الرومي بأنَّه أعظم شعراء الصوفية على الإطلاق ويرى فيه «صورة شاملة للوجود بأكمله منطلقة أمامنا خلال الزمن، مستمرة إلى الأبد. وما مستْ يدهُ شيئاً إلا كشفت حقيقة جوهره»[3]. ثم واصل أربري، تلميذ نيكلسون، مشوار أستاذه فترجم ديوان الرومي «فيه ما فيه» وغيره من أعمال الرومي للغة نفسها. كذلك قدمت الألمانية ماري شميل،[4] التي تعدُّ مرجعاً مهماً لدراسة الرومي، العديد من الترجمات والمؤلفات والأبحاث القيمة عن الرومي، وتعدُّ أبحاثها وترجماتها من بين أهم الأعمال التي تزخر بها مكتبات الغرب والشرق على حد سواء. من جهة أخرى، كَرَّسَتْ العالمة الفرنسية إيفا ميروفيتش حياتها كلها للرومي واعتنقت الإسلام عبر بوابة الرومي، وترجمت معظم أعماله إلى الفرنسية[5]، وهذا غيضٌ من فيض فيما يتعلق بجهود المستشرقين المرتبطة بتراث مولانا جلال الدين الرومي[6].

(1) فرانكلين د. لويس، الرومي ماضياً وحاضراً، شرقاً وغرباً، ترجمه إلى العربية وراجع أصوله الفارسية الدكتور عيسى علي العاكوب، 2011، دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب.

(2) جريدة أخبار الخليج البحرينية، العدد : 14126 - الجمعة 25 نوفمبر 2016.

(3) مقدمة الدكتور محمد عبد السلام كفافي لترجمة الجزء الأول من المثنوي، الطبعة الأولى، المكتبة العصرية، 1966، ص43.

(4) خالد محمد عبده، مولانا جلال الدين الرومي، 2017، بيروت: كنز ناشرون.

(5) عائشة موماد، رباعيات مولانا جلال الدين الرومي،2017، بيروت: كنز ناشرون.

(6) للاطلاع على المزيد، ينظر فرانكلين د. لويس، الرومي ماضياً وحاضراً، شرقاً وغرباً، ترجمه إلى العربية وراجع أصوله الفارسية الدكتور عيسى علي العاكوب، 2011، دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب.

لقد اعتدتُ أنْ أردد على مسامع طلبتي، الذين أدرِّسُهم اللغة والأدب الإنجليزي لعدة سنين، أنَّ من بين عمالقة الأدب والفن من يبلغ من السمو والعظمة والإبداع حداً لا يمكن تفسيره إلّا بالقول أنَّ كلمات الله تتجلى في أقوالهم. وكثيراً ما كنت أردد تلك العبارة من باب الانبهار والإعجاب الكبير ببعض النصوص الإبداعية ذات المستوى الرفيع، حتى تعرفتُ على الرومي وبدأتُ أتذوق روائعه حينها آمنتُ إيماناً لا يخالطه شك بما كنتُ أقوله لطلبتي، كذلك عثرتُ على إحدى قواعد الرومي الأربعين التي تؤكد ما ادَّعيته إذْ تقول: «إنَّ المعلمين الحقيقيين شفافون كالبِلور، يعبر نور الله من خلالهم»[1]. وهكذا وجدت الرومي إذْ تنساب كلماته في وجدان من يحسن قراءتها وتذوقها كانسياب الوحي الذي من سماته القداسة والإعجاز والخطاب الكوني الذي يجمع الأزمنة والأمكنة في سطر واحد. حتى غالى بعضهم في كلامه إلى حد أنْ يقول صوفي كبير كعبد الرحمن جامي عن الرومي: إنَّه «لم يكن نبياً لكنهُ أوتي كتاباً» واصفاً ديوانه المثنوي بـ «القرآن بالفارسية»[2]. وفي هذا السياق يقول الدكتور عيسى علي العاكوب: «ينتمي الرومي إلى ذلك الصنف الممتاز من البشر الذي يشمل قافلة الرسل والأنبياء والصالحين والأولياء، هذا الصنف الذي لم ير إلّا الله، فحقق معنى (لا إله إلا الله). وإذا كان هذا الصنف صنفاً خاصاً من الخلق، فقد جعل الحق سبحانه كلامهم صنفاً خاصاً من الكلام»[3].

لقد وجدتُ التصوُّف عند الرومي تجربة إنسانية ثرية عابرة للأديان والقوميات

---

(1) إليف شافاك، قواعد العشق الأربعون، 132 ، ترجمة خالد الجبيلي، 2012، لندن: طوى للطباعة والنشر والإعلام.

(2) انظر مقدمة الأستاذ عيسى علي العاكوب لترجمة ديوان «فيه ما فيه»، 2001، دمشق: دار الفكر، ص 23.

(3) المصدر نفسه، ص10.

والأعراق معبرة عن حاجة الإنسان للتفاعل مع المطلق بأعلى درجات النقاء والفهم والإحساس الذي يصل حداً يصبح الصوفي فيه جزءاً من الحق بل يصبح هو الحق نفسه، كما قال الحلاج الكبير في كلمته الشهيرة: «أنا الحق». التصوُّف لدى الرومي ثورة ضد التفسير الأحادي المغلق للنصوص الدينية عبر التركيز على ظواهر الألفاظ دون الغوص في دلالاتها الباطنية وتجلياتها التي يستلهمها المتصوفة عبر سلم العرفان الذي يعرجون من خلاله كما عرج الأنبياء إلى ربهم. يتمحور التصوف لدى الرومي، كما هو الحال لدى المتصوفة الكبار، حول الرؤية الجمالية للعالم إذْ تتحول فيه العلاقة بالله وبالوجود من علاقة قائمة على الضرورة والوظيفة إلى علاقة قائمة على الجمال. لهذا يجد الباحث أنَّ الكثير من الفنون في الشرق والغرب قد تدفقت من أعمال المتصوفة الكبار، خصوصاً أعمال مولانا جلال الدين الرومي.

وفي رحلة بحثي في عالم التصوف أرشدني صديق إلى موقعِ «طوَّاسين» المتخصص في هذا المجال، الأمر الذي قادني للتعرف على مدير ذلك الموقع الصديق الدكتور خالد محمد عبده من مصر، وهو باحثٌ مرموق ومتخصص ضليع في التصوُّف. لقد كان للدكتور خالد محمد عبده فضل كبير في تزويدي بالنصائح وبالمصادر المهمة عن مولانا جلال الدين الرومي وعن المساحات التي تحتاج للدراسة والترجمة في عالم التصوف الواسع والجميل. وكانت الثمرة الأولى لتلك الرحلة: هذه الترجمة العربية لكتاب «الرومي والقرآن» للباحث الدكتور عامر لطيف[1]. وتنبع أهمية هذا الكتاب من كونه يتناول موضوعاً من البحوث التي تفتقر إليها المكتبة العربية، إذْ لم يُعرف عن الرومي أنّه مفسرٌ للقرآن، فلم يكن له تفسير بالمعنى المتعارف عليه للتفسير. وقد تناولت هذه الدراسة طريقة

(1) باحث أمريكي مسلم من أصل باكستاني وهو متخصص في التصوُّف الإسلامي.

وأسلوب مولانا جلال الدين الرومي في تفسير القرآن عبر أعماله الأدبية المعروفة، خصوصاً ديوانيه «المثنوي» و«فيه ما فيه». وكان موضوع الدراسة قصة موسى وفرعون في القرآن، علماً أنَّ الرومي يتناول الكثير من قصص القرآن في أعماله المذكورة.

وأودُّ الإشارة هنا إلى نقطتين هامتين تتعلقان بهذه الترجمة، خصوصاً ترجمة نصوص الرومي المقتبسة من ديوانه «المثنوي» أو «فيه ما فيه» . النقطة الأولى أنَّ تلك النصوص التي نقلتها إلى العربية من الإنجليزية كانت مترجمة بدورها عن الفارسية. ولما كنتُ لا أتقن الفارسية التي كتب الرومي بها أشعاره بالأصل، عمدتُ لمراجعة ترجماتها العربية التي اعتمدت الأصل الفارسي كي تكون ترجمتي أكثر دقةً وأمانةً. واعتمدتُ في ذلك على ترجمتين مهمتين ومعروفتين في عالمنا العربي هما ترجمة المثنوي[1] لإبراهيم الدسوقي شتا وترجمة «فيه ما فيه»[2] للدكتور عيسى علي العاكوب. وكثيراً ما كنتُ أعتمد واحدة من تينك الترجمتين أو كلتيهما في نقل الشواهد من أشعار الرومي تحرياً للأمانة وللدقة. لقد كنت أترجم من الإنجليزية، ثم أقارن ترجمتي بالترجمتين المذكورتين أعلاه من الفارسية، بعدها أقرر إنْ كنتُ أستبقي ترجمتي أم أعدلها أم أحتفظ بترجمة من سبقني، وهذا الأمر يتعلق بالاقتباسات من أشعار الرومي فقط. أما النقطة الثانية فتتعلق بالأحاديث النبوية الواردة في النص الأصل، والتي لم يذكر المؤلف مصادرها الأصلية من كتب الحديث، الأمر الذي دعاني إلى تخريجها تخريجاً أولياً من كتب الحديث المعتمدة لدى المسلمين. أمَّا بعض الأحاديث التي لم أجدها في المصادر المتاحة

(1) جلال الدين الرومي، المثنوي، ترجمة وتقديم إبراهيم الدسوقي شتا، 2018 ،القاهرة: المركز القومي للترجمة.

(2) الرومي، «فيه ما فيه»، ترجمة وتقديم الدكتور عيسى علي العاكوب، ، 2001، دمشق: دار الفكر.

فقد أشرتُ إليها في موضعها من الكتاب.

وفي الختام لا بدَّ لي من التعبير عن خالص شكري وامتناني للصديق الدكتور خالد محمد عبده الذي كان له الدور الرئيس في وضع قدمي على الطريق الذي يقودُ من يريد الوصول لعالم الرومي، وكان له الفضل في مراجعة هذا العمل والمساعدة في نشره. وليس لي كذلك سوى التعبير عن خالص امتناني لأستاذي الكبير عبد العظيم علي والأخ الدكتور بلال الجوادي اللذين تكفلا بمراجعة الترجمة من الناحية اللغوية وبذلا في سبيل ذلك جهداً مميزاً ومشكوراً. كذلك لا أنسى الصديق الدكتور عامر لطيف مؤلف هذا العمل لما أبداه من تعاون منقطع النظير في الردّ على أسئلتي المتعلقة بالترجمة، كذلك لا يفوتني أنْ أذكر الصديق الجميل الدكتور علاء حميد الذي عرَّفني بالدكتور خالد محمد عبده وبموقع «طواسين» الغني عن التعريف، الأمر الذي فتح لي بوّابة واسعة على عالم التصوُّف الذي كنتُ ولا زلتُ ثملاً بخمرته المقدسة التي، من بين كل خمور الدنيا، تزيدك صحوةً وبصيرةً ورقةً واتزاناً. أدعو الله أنْ يكون هذا العمل مقدمة للمزيد من الترجمات التي تضيف للقراء المهتمين بالتراث الصوفي في عالمنا العربي مادةً جديدة وجديرة بالاهتمام، وآخر دعوانا أنِ الحمد لله رب العالمين.

علي حمود السعيدي

بغداد – العراق

23 – أبريل – 2020



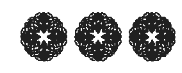
تمهيد

تتناول هذه الدراسة قراءة جلال الدين الرومي (ت 1273م) التأويلية للقرآن وتتمحور حول تفسيراته لشخصية فرعون في القرآن. ورغم أنَّ الرومي لم يؤلف تفسيراً للقرآن بالمعنى المتعارف عليه للتفسير، أيْ تفسير القرآن آية بعد آية وبشكل متواصل حتى النهاية، إلا أنَّ طائفة مهمة من المقاطع في شعره مكرّسة بشكل واضح لتفسير القرآن. وتبين هذه الدراسة أنَّ الكتابات الشعرية، كأعمال الرومي، تستحق مكانة مرموقة في حقل دراسات التفسير القرآني. ويقدم الفصل الأول من هذه الدراسة نظرة عامة عن قراءة الرومي التأويلية للقرآن. ويكشف هذا الفصل النقاب عن أنَّه بينما يَفترِض الرومي تعدد طبقات المعنى في النص القرآني، لكنَّه يُقدّم تفسيراته لآيات القرآن من خلال التمييز الثنائي بين المعنى الظاهري والمعنى الباطني. ومع ذلك، لا تُعتبر تفسيراته التأويلية ثنائية البُعد، حيث يكتنف لديه المعنى الباطني للآية معناها الظاهري. ويبين هذا الفصل كذلك أنَّ القرآن يتراءى للرومي وجوداً حيّاً يتجاوب مع حالة قرّائه. ويعتمد تجلّي المعاني خلال القراءة على الدرجة التي يغيِّر بها القرَّاء أنفسهم عبر اتِّباع تعاليم القرآن، إذْ يعتبر الرومي القرآن نصّاً يستكنه (يَقرأُ) قرّاءَه.

أمَّا الفصل الثاني فيتناول وصف فرعون في القرآن مبيناً أنَّ ذلك الوصف قائم بالأساس على الجانب النفسي مولياً تركيزه على كشف الدوافع الكامنة

وراء أفعال فرعون. وبما أنَّ القصص القرآني يُظهر التعاطف مع فرعون والنفور من تكبره وطغيانه في الوقت ذاته، فهو دعوة لقرَّائه أنْ يتنبهوا لحضور الطباع البشرية المشابهة لطبائع فرعون في نفوسهم. ويستعرض الفصل الثالث تفسيرات الرومي لشخصية فرعون، حيث يفسِّر الرومي قصة موسى وفرعون من خلال إعادة السرد الإبداعي معتبراً فرعون رمزاً للأنا المتضخمة، كونه يعكس صفات التكبُّر وجحود الحق والخداع والجشع اللامحدود للسلطة والتعلق بالاسم والشهرة. ويرى الرومي أنَّ هذه الصفات معيبة وعلى السالكين التخلي عنها في سبيل سعيهم للتوحُّد مع الله. ويرى الرومي أنَّ القصص القرآني هو الوصف الدقيق لحالة النفس الإنسانية في كلِّ لحظة. وينطلق الرومي في تفسيره للقرآن من رغبته في توجيه قرّائه وهدايتهم من خلال ربطه بين القصص القرآني ببعدها الكوني الواسع وبين حركية النفس الإنسانية في مداها المحدود.

وفي الختام، تبين هذه الدراسة أنَّ فعل قراءة النص المقدس وفهمه بالنسبة للرومي لا ينفصل البتَّة عن قراءة الفرد لنفسه وفهمها. ويمكن تسمية قراءة الرومي التأويلية للنص المقدس بالقراءة المركزية التوحيدية حيث يبدو علم الكون والنفس، المعنى الظاهري والباطني وجهان لعملة واحدة.





مقدمة

حوارٌ بين جبرائيل وإبليس (الشيطان)

جبرائيل: يا صديقي السابق، كيف حال دنيا اللون والعطر؟

إبليس: حالهما الاحتراق والذوبان، الألم والمعاناة، الطلب والاشتياق.

جبرائيل: إنّ السموات مليئةٌ بأحدوثتك في كل حين،

ألا يمكنُ لردائك الممزق أنْ يخُاط من جديد؟

إبليس: أنتَ لا تعرف هذا السرّ يا جبرائيل،

لقد أسكروني حين حطَّموا كأسي،

لا يمكنني التجوّل هنا الآن، لايمكنني ذلك،

كم يخيِّم الصمت الرهيب على هذا العالم الذي يخلو من البيوت والشوارع!؟

هذا العالم الذي أوقد ناره الداخلية من وجوده اليائس،

أليس اليأس أفضل له من «لا تيأس...!» (القرآن 39 :53)[1]

جبرائيل: لقد فقدتَ مكانتك الرفيعة بسبب جحودك،

أيّ شرفٍ يتبقى للملائكة بعين الله في هذه اللحظة !

إبليس: شجاعتي وحدها التي منحتِ البشر الرغبة في التعبير عن خلجاتهم،

وإغوائي هو الذي مزَّق أرديَة العقل والفهم،

إنما تكتفي أنتَ بالوقوف على الساحل لترى معركة الخير والشرّ

من كابد منَّا صفعات العاصفة، أنا أم أنت؟...

فإذا ظفرتَ، ولو لمرة واحدة، بلحظتك الفريدة مع الله، فاسأله هذا السؤال:

«دَمُ مَن منا الذي منح اللون لقصة آدم؟»،

إنني أنغرز كالشوكة في قلب الله

في حين تنفق أنتَ وقتَك فقط في تسبيحه قائلا: اللهُ! اللهُ! اللهُ!»[2]

تعد هذه القصيدة لمحمد إقبال (ت 1940م) أنموذجاً عصرياً لتفسير القرآن عبر أداة إعادة السرد الإبداعي، إذْ يقدم إقبال عبر حوارٍ متخيَّل بين جبرائيل وإبليس ــ الذي أصبح اسمه الشيطان بعد سقوطه ــ رؤية للعلاقة بالله تؤسس لذاتها على

(1) يقول القرآن: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ۝٥٣﴾ [الزمر: 53]، ينظر قوله تعالى: ﴿قَالَ وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِۦٓ إِلَّا ٱلضَّآلُّونَ ۝٥٦﴾ [الحجر:56].

(2) ترجمها أمير لطيف عن مجموعة إقبال بالأوردو:

Muhammad Iqb¯al. Kulliy¯at-i Iqb¯al: Urdu. Lahore: Iqb¯al Academy, 1990, pp. 474-75

مادة قرآنية. وفي الوقت الذي تتلاءم فيه صورة جبرائيل التي يرسمها إقبال تماماً مع الطريقة التي يصف بها الملائكة أنفسهم في قصة خلق آدم، يعيد إقبال تصوير حالة التكبُّر التي أبداها إبليس حين رفضه إطاعة أمر الله له بالسجود لآدم، كما ورد في القرآن الكريم: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾ ﴾ [البقرة: 34]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿٣١﴾ قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿٣٢﴾ قَالَ لَمْ أَكُن لِّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُۥ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٣٣﴾ ﴾ [الحجر: 28 – 33]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ ﴿١١٦﴾ ﴾ [طه: 116][1].

ومن خلال تناوله لإدراك إبليس الذاتي لجحوده، يُضفي إقبال، عبر تصويره لمواجهة مُتخيَّلة بين جبرائيل وإبليس، لوناً جديداً لما تعوَّد الناس أنْ يتعاطوا معه بمنطق الأسود والأبيض في ما يتعلق بدور الشيطان في قصة الخلق. والنتيجة المترتبة على ذلك الوصف أنَّ إبليس يبدو الأقرب لله كون الله يوليه اهتمامه بشكل متواصل. أمَّا إبليس فيجد السلوى في غيابه عن حضور الله من خلال معرفته أنَّه وحده الذي منح قصة الخلق بمجملها بُعدها الدرامي وحركيتها. فلو لم يكنْ إبليس موجوداً لن تكون ثمة حاجة لسليلي آدم وحواء أنْ يقاوموا بواعث الغواية والإغراءات المدمرة التي يُلقي بها إبليس في عمق نفوسهم. وفي الصورة التي يرسمها إقبال يظهر إبليس مدركاً تمام الإدراك لأهميته ووظيفته ضمن هذا العالم.

(1) يوجد أكثر من خطأ في ذكر أرقام السور في الأصل، لهذا قمت بمراجعتها وإيراد نصوصها في المتن كي تتم الفائدة .[المترجم].

ما زلت أتذكر اللحظة التي سمعت بها هذه القصيدة للمرة الأولى حين كنتُ في سن المراهقة. لقد انفتح عالمي الذهني على مصراعيه ليستشرف طريقة جديدة لرؤية إبليس كشخصية معقدة ولها ارتباطها بالله، وليست مجرد كائن شرير بشكل مطلق[1]. كذلك تُقدِّم هذه القصيدة إمكانيَّةً لرؤية إبليس كعبد لله يمارس وظيفته المأساوية فقط ليكون العالم على ما هو عليه. كيف استطاع إقبال أنْ يمتلك هذه الجرأة كي يضفي مثل هذه البواعث على إبليس ويجعله أكثر معرفة من جبرائيل الأمين على الوحي؟! والجواب، كما اكتشفته بعد عدة سنين، موجودٌ في قصة خلق آدم في القرآن. لم يخترع إقبال طريقة جديدة في النظر لإبليس، لكنَّه أقام عملية ربط بين مفاصل تراث عريقٍ للعلماء المسلمين الذين فسّروا القرآن عبر أسلوب إعادة السرد الإبداعي. وتتجلى في آثار أولئك العلماء مضامين المعنى واستشرافاته من خلال أسلوب القصص والتصوير القرآني الذي تطوَّر بشكل خلّاق.

هذا النمط من التفسير القرآني الذي يعتمد على إعادة السرد الإبداعي أصبح له أثره البالغ، داخل الثقافة الإسلامية بنفس القدر المساوي، إنْ لم نقل المتجاوز، للكتابات التي تفسِّر القرآن بالطريقة التقليدية. وقد تمَّ تكريس هذه الدراسة للبحث عن مثل هذا النوع الإبداعي الشعري من تفسير القرآن وفي نموذج محدد، هو أعمال مولانا جلال الدين الرومي.

يُعتَبر جلال الدين الرومي (ت 672هـ/ 1273م) أحد أكثر الأسماء شهرة في العالم الإسلامي الناطق بالفارسية[2]. وبينما كان الرومي أستاذاً للعلوم الإسلامية

(1) للاطلاع على دراسة في غاية الأهمية عن إبليس في كتابات المسلمين، ينظر:
Peter J. Awn . *Satan Tragedy and Redemption: Iblīs in Sufi Psychology*: Leiden: E. J. Brill,1983 .

(2) أن الدراسة الأكثر عمقاً وشمولية في تناول حياة الرومي وكيفية تعاطي الناس مع تعاليمه هي =

التقليدية كالفقه والحديث، أصبح من الذين يُحتفى بهم كمعلم روحي ترك خلفه منجزاً هائلاً من الأعمال التي تتضمن الشعر التعليمي والقصائد الغنائية والنصوص الخطابية الوعظية والحوارات مع الطلبة والأصدقاء. وتحتوي جميع أعمال الرومي على قدر كبير من تفسير القرآن. ففي ديوان المثنوي ذي الستة مجلدات، يفسِّر الرومي أحداثًا من قصة موسى وفرعون في القرآن عبر أسلوب إعادة السرد الإبداعي. لقد طوَّر الرومي من خلال ذلك طريقة عرضه لشخصياتِ موسى وفرعون وزوجته آسيا والسحرة ووزيره هامان.

إنَّ أكثر السمات تأثيراً في تصوير الرومي لتلك الشخصيات هي الأسلوب الذي جعلهم به يتكلمون، ذلك أنَّه يستخدم التوصيفات المختصرة في القرآن كنقطة انطلاق لحوارات تفصيليّة تُدلي بها كل شخصية من شخصيات القصة. لم يقتصر دور الرومي على توسيع الحوار بين موسى وفرعون بشكل كبير فحسب، بل إنَّه يعتمد كذلك على عدد قليل من آيات القرآن ليخلق صورة مميزة ومثيرة للحوار بين السحرة. غير أنَّ من بين أهم تلك الأمثلة ذلك الذي يُظهِرُ به فرعونَ المتكبر والجاحد للحق وهو يتقبل الحقيقة بالفعل ويصلي لله في خلوته. وتصبح حالة فرعون مناسَبة للرومي يتأملها ويلقي من خلالها بتعاليمه المتعلقة بتعقيدات الموقف الإنساني. وتتناول هذه الدراسة قراءة الرومي التأويلية للقرآن من خلال التركيز على تفسيراته الإبداعية لشخصية فرعون كمساهمة في حقل التفسير القرآني.



= دراسة فرانكلين لويس والتي تحمل عنوان «الرومي ماضياً وحاضراً، شرقاً وغرباً»:
Franklin Lewis. *Rumi- past and present, East and West*. Oxford: Oneword Publications, 2000.

القرآن وتفسيره

من الصعب التقليل من شأن تأثير القرآن وأهميته في الحضارة الإسلامية، إذْ يعدُّ المسلمون القرآن كلمة الله التي ليس لها تبديل، والتي أُنزلت من خلال الملك جبرائيل على النبي محمد (عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ) كهدىً للعالمين. ويحفظ المسلمون القرآن في ذاكرتهم ويرتّلونه في كل يوم خلال صلواتهم أو لمجرد أنَّ ذلك السلوك من أعمال التقوى والصلاح، تمشّياً مع حديث النبي ﷺ القائل: «أَفْضَلُ عِبَادَةِ أُمَّتِي، قِرَاءَةُ القرآن»[1]. كذلك، يعدُّ القرآن بحد ذاته مصدر الإلهام وراء تطوُّر الفنون الإسلامية كفن التلاوة والخط. ويستخدم المسلمون تعابيرَ من القرآن في حياتهم اليومية، إذ تصاحب تلاوة القرآن جميع الأحداث المهمة كالولادات ومناسبات الزواج والوفيات[2]. وفي دراستها لعبادات المسلم، تلخِّص

(1) William A. Graham and Navid Kermani.» Recitation and Aesthetic Reception". In : *The Cambridge Companion to the Qur'ān*. Ed. By Jane Dammen McAuliffe. Cambridge University Press, 2008. Pp.115-141, p.123.

مصدر الحديث: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق الدكتور مختار أحمد الندوي - عبد العلي عبد الحميد حامد .2003. الرياض: مكتبة الرشيد للتوزيع والنشر ،ج3، حديث رقم: ١٨٦٥، ص ٣٩٦.[المترجم].

(2) لمزيد من الاطلاع على جوانب الدور الذي يلعبه القرآن في حياة المسلمين واحتفائهم بجمالياته، ينظر .

William A. Graham and Navid Kermani.» Recitation and Aesthetic Reception». In : *The Cambridge Companion to the Qur'ān*. Ed. By Jane Dammen =

الباحثة كونستانس بادويك «Contance Padwick» وبأسلوب بليغ رؤية المسلم التقليدي للقرآن، حيث تقول:

لهذا يعيش الكتاب بين ظهراني المؤمنين به مشكِّلاً مادةَ حياتهم اليومية محتلاً في وجودهم مكانة السرِّ المقدس. وهو بالنسبة لهم ليس مجرد حروف أو كلمات، بل إنَّه فنن الشجرة المضيئة بنور الله... إنَّه الكتاب الذي ترتله الألسُن وتحويه المجلدات وتحفظه الصدور[1].

لهذا يتلقى المسلمون القرآن ككيانٍ حيّ، كلام الله الحيّ الذي يستمد حياته من المسلمين الذين يُجسِّدونه في حياتهم الخاصة والعامة من خلال الحفظ والتلاوة والاستعمال الشعائري الطقسي وكتابات المفسرين. ومنذ فجر الإسلام كرَّس العلماء المسلمون أنفسهم بجد واجتهاد لفهم القرآن ومساعدة المسلمين على فهمه. وقد كان دافعهم الأساسي وراء ذلك النشاط التفسيري هو رغبتهم في إدراك علاقة القرآن بحياة المسلمين. وعلى امتداد التاريخ الإسلامي، احتفى كل جيل بالقرآن حسب وضعه الخاص، باحثاً فيه عن أجوِبة للمسائل الملِحَّة في عصره. ويمكن النظر للآيات التي استشهد بها إقبال والتي اقتبسناها في بداية هذه المقدمة كمثالٍ لجوابه على غياب الحركية التي شعر بها لدى المسلمين الهنود في مطلع القرن العشرين. ولأنَّه يكتب من داخل تجربة الاستعمار في الهند، أراد إقبال أنْ يبين لقرَّائه إمكانية أنْ يتعلموا درساً من إبليس. فربما يكونون عِباداً مثاليين لله كما كان جبرائيل، ولكن كي يكونوا بمستوى التحديات التي فرضتها الحداثة والاستعمار فهم بحاجة للمزيد من الحماس والأنَفَة.

ويعدُّ تفسير القرآن بلا شك من بين أغنى أجناس الكتابة التي تم إنتاجها

= McAuliffe. Cambridge University Press, 2008. p.123-124..

(1) Constance E. Padwick. *Muslim Devotions*. Oxford: Oneword Publications, 1961, 1996, p.119.

داخل المجتمعات الإسلامية، حيث أُلفت تفاسير كبيرة جداً بدءاً بعصر الطبري (ت 310هـ/ 923م)، العالم الشهير وغزير الإنتاج، وحتى وقتنا الحاضر. ويعدُّ الطبري على نطاق واسع مبتدع هذا الجنس من الكتابة بشكله التقليدي، ويعتبر تفسيره الكبير ملخصاً قد جمع وحفظ فيه جهود المفسرين الذين سبقوه. ويصف نورمن كالدير «Norman Calder» السمات الشكلية لكتابات التفسير كحضور جزء كامل ومهم من النص القرآني موزَّع على أقسام متبوعة بتمهيدٍ وتعليق[1].

وفي حين كانت اللغة العربية هي اللغة الأساسية لتلك التفاسير، خصوصاً الفترة الأولى من عصر الإسلام، فقد كُتبت التفاسير تقريباً بجميع اللغات الإسلامية، متناولة نواحيَ متعددة كالجانب النحوي وفقه اللغة والجانب البلاغي والقانوني واللاهوتي والفلسفي والصوفي، من بين مواضيع أخرى. لم يكن التركيز على الجوانب المذكورة حصرياً وكلٌّ بشكل منفصل، بل تمَّ دمجها على نحو مشترك ضمن التفسير الواحد، اعتماداً على اهتمامات المفسر وقدراته. وفي الغرب، كان كتاب إكناز كولدزيهر Ignaz Goldziher «مدارس مفسري القرآن» أول دراسة عَنيت بتقديم رؤية تتعلق بالطرائق التي فسَّر المسلمون القرآن من خلالها[2]. لقد صنَّف كولدزيهر تفسير القرآن حسب الخطة التالية: المرحلة المبكرة من تفسير القرآن، تبعها التفسير الطقوسي الشعائري ثم التقليدي ثم العقائدي ثم الصوفي ومن

(1) Norman Cadler.» Tafsīr from Tabarī to Ibn Kathīr : Problems in the Description of a Genre, illustrated with reference to the Story of Adam». In: *Approaches to the Qur'ān.* Ed. by G. R. Hawting and Abdul-kader Shareef. London: Routlege, 1993. Pp.101-140, p.101.

(2) Ignaz Goldziher. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung.* Leiden: E. Ji. Brill, 1920; for a recent English translation, see Ignaz Goldziher. *Schools of Koranic Commentators.* Trans. by Wolfgang H. Behn. Wiesbaden: Harrossowitz Verlag, 2006.

ثم التفسير المذهبي. وختم كولدزيهر دراسته بالإشارة إلى الاتجاهات التأويلية في تفاسير القرآن الحديثة. ومنذ ظهور دراسة كولدزيهر لفتت دراسة التفسير وبشكل كبير الانتباه، فعمل في ذلك العديد من الباحثين كباورنك Böwering وكالدر Calder وجيليوت Gilliot ولوري Lory وميك أوليف McAuliffe وأندرو ربين Andrew Rippin، من بين آخرين، والذين أضافوا الكثير لفهمنا لتفسير القرآن[1]. كذلك ظهرت مختارات تتضمن نماذج مترجمة لتشكيلة متنوعة من أعمال المفسرين المسلمين[2]. لقد ساعدت هذه الدراسات في وضع خلاصة لتفسير القرآن وسلّطت الضوء على كتابات بعض المفسرين الأكثر شهرة.

ورغم كل هذا العمل في حقل تفسير القرآن إلّا أنّه لا يزال في «مرحلة تمهيدية»[3]. وفي كتابه حول نشأة التراث التفسيري التقليدي، يبرهن وليد صالح وبشكل مقنع على هذه النقطة مبيناً عدم وجود تاريخ شامل للتفسير القرآني في أيّة لغة غربية حتى هذا الوقت. ويستشهد وليد صالح بالاتساع المتذبذب والمتأرجح للمطبوعات في هذا الحقل معتبراً إيّاه السبب الرئيسي لغياب مثل تلك الدراسة الشاملة. وكما جرت العادة مع معظم التفاسير التي يتم تنقيحها وتحريرها والتي توجد بشكل مخطوطات لا فهارس لها، لهذا لن يكون بوسع الباحثين التأكد من أنّ دراسة تفسير القرآن في فترة تاريخية محددة لم تغفلْ نصاً تفسيرياً مهماً[4].

---

(1) يرجى مراجعة قائمة المصادر للاطلاع على الدراسات حول القرآن التي قدّمها هؤلاء الباحثون.

(2) Helmut Gatji. *The Qur'ān and its exegesis : Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations.* Ed. and trans. By Alford T. Welch. Oxford: Oneworld Publications, 1996; Mahmoud Ayoub. *The Qur'ān and its interpreters.* Albany: State University of New York Press, 1984.

(3) Walid A. Saleh. *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of al-Tha'labī* (d.427/1035). Leiden: Brill, 2004.

(4) المصدر نفسه، ص 3.

وتأسيساً لحجته بناءً على تحليله لتفسير القرآن للثعالبي ـ المفسر الغزير الإنتاج ـ وأحد علماء القرن الحادي عشر الهجري ، يُبرهن صالح على أنَّ «معظم ما نعرفه عن الفترة الماضية بخصوص أسلوب التفسير هو معلومات قديمة وملتبسة، وفي كل الأحوال لا يوجد دليل ملموس يدعم افتراضاتنا»[1]. ومن بين الافتراضات الأساسية التي يفندها صالح ببراعة في دراسته للفرضية التي تقول: إنه لأجل «الحصول على معلومات تفصيلية بشأن تاريخ التفسير في الإسلام» فليس من الضروري بل لعله من غير المطلوب التصدي لدراسة التفاسير غير المشهورة بدقة وبرويَّة[2]. ويؤكد صالح على الدور الأساسي والمهم في تعريف أسلوب كتابة التفسير، والذي لعبه تفسير الثعالبي وهو من التفاسير الأقل شهرة، وتدفعنا هذه النتيجة إلى إعادة النظر بالأهمية التي أولاها بعض الباحثين للأثر الذي تركه تفسير الطبري.

كذلك يُبرز صالح الدور الاجتماعي والثقافي الذي لعبته تفاسير القرآن التقليدية القديمة من خلال تبيانه أنَّ كتابة تفسير قرآني كان بمثابة طريقة للاهتمام بالتراث من جهة وكذلك تلبية لحاجات الجمهور في هذا المجال. لقد استطاع الثعالبي في تفسيره أنْ يوَحِّد بين قضايا متنوعة بل، وفي بعض الأحيان، متباينة من «الثقافة الإسلامية ذات المستوى العالي والحديث النبوي والشعر وفقه اللغة وآدابها ويربطها بالعوامل الدينية الحقيقية لثقافة المجتمع القائمة على الورع والتقوى؛ أيْ: تلك العوامل التي أسهمت بتشكيل العالم الديني الداخلي للمسلم العادي.»[3]

---

(1) المصدر نفسه، ص 3.

(2) المصدر نفسه، كذلك مراجعة Birkeland كما يستشهد به صالح في ص 3، تعليق رقم 8.

(3) المصدر نفسه، ص 223.

وفي سياق مشابه، يعلّق كالدر Calder، في مقالته حول ديناميكيات التفسير القرآني الكلاسيكي، على المهام المتعددة التي يقوم بها مُفسرو القرآن خلال نشاطهم التفسيري، حيث يقول:

إنَّ طريقة المفسرين في الاستشهاد بالمرجعيات وتقديم قراءات متعددة هو جزءٌ من إعلانهم عن الولاء، أي التعريف بالتراث الذي يعمل المفسِّر في إطاره. كما تعدُّ تلك الطريقة وسيلة للتأسيس لشخصية مفسِّر معين ولبراعته، أي أنَّ اختيار وعرض وتنظيم الاقتباسات تشكِّل أسلوباً يتفرد به مفسِّرٌ معين. وذلك الأسلوب بحد ذاته يشكِّل في النهاية رسالة لاهوتية، أيْ التأكيد على إمكانية أنْ يتسع المجتمع والنَّص للتعددية مع احتفاظ كل منهما بخصوصيته[1].

وفي ضوء ذلك يتصرف المفسرون وكأنَّهم معماريون للوحدة الثقافية. ولأجل أن يُلبُّوا حاجات معاصريهم، فهم مترجمون يعملون على إعادة تشكيل التراث التفسيري إلى لغات متنوعة ومتباينة أحياناً، وذات فكر ثقافي قائم وسائد. وكان هدفهم هو ضمان أنْ يظلَّ القرآن هو المرجع الرئيسي في المجتمع. ويبيِّن صالح أنَّ هنالك وظيفة مهمة أخرى للمفسرين هي الطبيعة الوعظيّة للتفسير[2]. ويرتبط الفعل التأويلي للمفسرين بالتزامهم وفهمهم لمبتغى النص المقدس الذي يزمعون تفسيره. وحسب الرؤية القرآنية للحقيقة، يرتبط الإيمان دائماً بأداء الأعمال الصالحة، والمغزى من ذلك أنَّ المعرفة تحتاج أنْ تترجم إلى ممارسة. ولهذا فإنَّ تأويل القرآن وتفسيره ليس مجرد نشاطات ذهنية تتم ممارستها على

---

(1) Calder, « Tafsīr from Tabarī to Ibn Kathīr: Problems in the description of a genre, illustrated with refrence to the story of Adam», pp.103-4.

(2) Walid A. Saleh.» Hermeneutics: al-Tha'labī. *In: The Blackwell Companion to the Qur'ân*. Ed. By Andrew Rippin. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006, Pp.223-37.

موضوع جمالي، بل إنَّ العلم الناتج عن عملية التفسير له متطلباته من جهة المفسِّر والمجتمع[1].

وشهدت السنوات الأخيرة صدور دراسات جديدة حول التفاسير الصوفية للقرآن. وقد سلطت الدراسات التي قامت بها أنابيل كيلر وكرستين ساندز الضوء على الأسلوب الذي تناول به المتصوِّفة القرآن في محاولتهم لشرح معانيه[2]. غير أنَّ معظم التفسير الصوفي للقرآن يقع خارج نطاق أسلوب التفسير المتعارف، وقد جاء التفسير الصوفي مبثوثاً في نصوص وعظية وحوارات مع المريدين ومحاضرات للطلبة وفي مجاميع شعرية. ولأجل تناول التفاسير الصوفية للقرآن من المناسب النظر للتفسير بصفته إجراءً بشرياً وأسلوباً أدبياً، وتتضمن كلمة تفسير في العربية المعنيين كليهما[3].

من بين أهداف هذه الأطروحة المساهمة في الحقل الواسع للتفسير عبر دراسة قراءات الرومي التأويلية للقرآن. لم يؤلف الرومي تفسيراً للقرآن حسب الأسلوب المتعارف للتفسير، بل إنَّ جميع أعماله تنسج القرآن في مادة نصيَّة تتضمن أجزاءً

(1) للحصول على دراسة مستفيضة لهذه المسائل في حالات مختلفة لكن متناظرة، ينظر:
Gerald L. Bruns."Midrash and Allegory» In : *The Literary Guide to the Bible*. Ed. By Rober Alter and Frank Kermode. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987. Pp.625-46.

(2) Annabel Keeler. *Sufi Hermeneutics: The Qur'ān Commentary of Rashid al-Dīn Maybudī*. Oxford: Oxford University Press, 2006; Kristin Zahra Sands. *Sūfi Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam*. London: Rutledge, 2005.

(3) تعد كلمة «interpretation» الإنجليزية ترجمة دقيقة لكلمة تفسير كونها من السعة بما يكفي إذ لا تتضمن المعنى الاصطلاحي للكلمة العربية كما يتجلى في التفسير كأسلوب فحسب، بل تشمل كذلك معنى الكلمة كنشاط إجرائي أعاد المتصوفة من خلاله قراءة القرآن في مواقف متنوعة.

مهمةً يُفسِّر من خلالها آيات من القرآن الكريم. وفي السنوات الأخيرة، قام عدد من الباحثين بدراسة دور القرآن وتفسيره في أعمال الرومي. إنَّ انتشار الاقتباسات والتفسيرات والإشارات (القرآنية) في أعمال الرومي هي التي قادت أنيماري شميل أنْ تلاحظ امتزاج خيال الرومي وذاكرته بالقرآن الى حدٍّ أنه يعيش كلمات الوحي ويتنفسها[1]. ويمكننا أنْ نرى العلاقة والشبه بين أسلوب مثنوي الرومي ومحتواه وبين القرآن إلى الحد الذي أحرز المثنوي ـ وهو قصيدة تعليمية من ستة مجلدات ـ شرف أن يُسمَّى «القرآن باللغة الفارسية»[2].

(1) Annemarie Schimmel. *I am Wind You are Fire: The life and Works of Rumi*. Boston: Shambhala Publications,Inc., 1992, p.115;

لم يكن الرومي متفرداً من بين المتصوفة باعتباره مثالاً للمؤلف الذي تتميز أعماله بدرجة عالية من التكرار للاقتباسات والتفسيرات والإشارات القرآنية. وتعد عبارة Schimmel وصفاً مناسباً للأعمال التي ألفها متصوّفة آخرون بالإضافة للرومي، كابن عربي، المتصوّف الأكثر شهرة. كثيرةٌ جداً هي الاقتباسات القرآنية في أعمال ابن عربي إلى حد أن عالماً مسلماً من القرون الوسطى هو عبد الغني النابلسي قد استجاب لرغبة خصوم ابن عربي الداعين إلى حرق كتبه مبيناً أنَّ الذين يريدون القيام بذلك سيجدون أنفسهم في حالة لا يحسدون عليها. فإن هم تركوا الاقتباسات القرآنية التي لا حصر لها في كتب ابن عربي نهباً للنيران فسينتهي بهم الأمر إلى إحراق كلام الله، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن هم أزالوا تلك الاقتباسات قبل أن يحرقوا كتبه، فلن تعد الأعمال التي سيحرقونها هي أعمال ابن عربي لأن القرآن يشكل جوهرها. ينظر،

Michel Ghodkiewicz. *An Ocean without Shore*. AlBany: State University of New York Press, 1993, p.20.

(2) ويطلق مختلف الباحثين عليه كذلك اسم التفسير، ينظر على سبيل المثال.

Seyyed Hossein Nasr. *Living Sufism*. London: Unwin,1980, p.166; Hādī Hārī. *Nukhbat al-irfān ‹an āyāt al-Qur'ān wa Tafiri-ha*. Tehran. Intisharat-i haqiqat,1373.

لقد استعرض أحمد كرامصطفى[1] وجاويد مجددي[2] معاً بعض الطرائق التي يكشف من خلالها أسلوب المثنوي ومحتواه عن السبب وراء اكتسابه الإطراء الرفيع داخل التراث الإسلامي المكتوب بالفارسية. وبالإضافة للدراسات التي تمَّ ذكرها حول مكانة القرآن في المثنوي، تناولت فاطمة كشافرز استخدام القرآن وتفسيره خلال تدريس الرومي (لطلابه) عبر دراستها للطريقة التي تكشف بها خطابات الرومي في ديوانه (فيه ما فيه) عن تفسيره للقرآن في سياق الحوارات الروحية ومصاحبة الآخرين[3]. كذلك كان ديوان الرومي محل تركيز نرجس فيراني في دراستها التي لاحظت فيها مقدار المهارة والسلاسة التي تمكن من خلالهما الرومي أنْ ينسج القرآن بشكل صريح أو ضمني في قصائده الغنائية[4]. ويعدُّ التناول الأكثر عمقاً لموضوع القرآن في أعمال الرومي هو الدراسة التي قام بها جون رينارد «John Renard» حول علم النبوَّة عند الرومي. ويتناول رينارد في هذه الدراسة الطرق التي يستخدم الرومي من خلالها الأنبياء في القرآن ليوضِّح «رؤيته لعلاقة الإلهيّ بالبشري والبشري بالإلهيّ»[5].

(1) أنا ممتن من الدكتور كرامصطفى على مشاركته لي هذه النسخة من دراسته غير المطبوعة.
Ahmet Karamustafa. *Speaker, Voice and Audience in the Qur'ān and the Masnawī*. Unpublished paper.

(2) Jawid Mojaddedi. «Rumi». In: *The Blackwell Companion to the Qur'ān*. Ed. by Andrew Rippin. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006. Pp.362-72.

(3) Fatemeh Keshvarz.»Pregnant with God: The poetic art of mothering the sacred in Rūmi's Fīhī Ma Fīh». In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 22.2(2002). Pp. 90-99.

(4) Nargis Virani.»I am the Nightingale of the Merciful: Rūmi's use of the Qur'ān and Hadith». In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 22.2(2002). Pp.100-111.

(5) John Renard. *All the King's Falcons: Rūmi on Prophets and Revelations*. Albany: State University of New York Press, 1994. p.151.

لقد اتبعت في هذه الدراسة المنهج الموضوعي لتحليل أعمال الرومي وتقديم مساهمة نحو مشروع أكبر لدراسة الطرائق التي يفسِّر الرومي القرآن من خلالها. وقمت بذلك عبر تناول تفاسيره لشخصية فرعون. لقد خلَّف الرومي من ورائه نتاجاً غزيراً من الأعمال، فديوانه المثنوي يشتمل على 25000 بيت من الشعر تقريباً، كذلك يتضمن عمله «الديوان» 40000 بيت من الشعر، كما حصلنا على مجموعة من 145من الرسائل المنسوبة له. ويحتوي كتابه «فيه ما فيه» على ما يقارب 250 صفحة من نصوص لأحاديث ألقاها على تلامذته. كما ترك مجموعة من سبع خطب وعظية بلغت بمجملها ما يقارب الـ 100 صفحة. في ضوء ذلك، تتطلب دراسة جميع أعمال الرومي مشروعاً ضخماً لاستقصاء مكانة القرآن فيها خصوصا تفسيره التأويلي للقرآن، غير أنَّه ومن خلال تناول موضوع واحدٍ من بين أعمال الرومي يمكن لهذه الدراسة أنْ تعطينا فكرة جيدة عن الفحوى العامة لقراءة الرومي التأويلية للقرآن.

ومن بين الأسئلة الأساسية التي تطرح على خلفية تناول تفسيرات الرومي لقصة فرعون في القرآن هو السؤال الآتي: إلى أيِّ مدى تنسجم أساليب الرومي في إعادة السرد الإبداعي مع المادة القرآنية؟ وسيلقي البحث - عن أجوبة لهذا السؤال - الضوء على الحدود التي يتحرك الرومي ضمنها ليوسِّع مداليل الآيات القرآنية. ولقد أعددت السياق لاستعراض هذا السؤال عبر النظر لقصة فرعون ووصفه في القرآن بتناول نفس عباراتها التي وردت في القرآن. إنَّ وصف فرعون في القرآن يطرح عدداً من القضايا المنهجية المهمة والتي سوف أناقشها في الفصل القادم.



منهجية دراسة القصص القرآني

لقد ذُكِر فرعون في القرآن أربعـًا وسبعين مرة[1]، وإنَّ الإشارات لفرعون متناثرة في القرآن ولم تروَ قصته وفقـًا للترتيب الزمني للأحداث[2]. يقدم القرآن أحيانـًا، وكما في استعراضه الحوار بين فرعون وموسى، قراءات متعددة لنفس الواقعة. وتُعدّ إعادة سرد القصة أو الإشارة لحدث من الأحداث من نفس القصة بشكل متكرر سمةً للخطاب القرآني بشكل عام. وغالبـًا ما تكون هناك فروقٌ دقيقة، إنْ لم تكن بارزة، في القصة المتعلقة بنفس الحدث. والسؤال الأكثر إلحاحـًا والذي يواجهنا في دراسة قصة فرعون هو: كيف يتم التعامل مع القراءات المتعددة لنفس القصة أو الحدث؟ لماذا يتم تقديم بعض التفاصيل في بعض السور القرآنية دون غيرها؟

يرى العلماء المسلمون المتقدمون أنَّ استخدام القصص في القرآن يعتمد على الحاجات التي يقتضيها المقام. وجملة القول: إنَّ السياق هو الذي يقرر تفاصيل الحدث الذي يبرزه القرآن. ويبين عبد الحليم أنَّ دراسة القرآن كانت الدافع وراء تطور عددٍ من العلوم كعلم اللغة والفقه والتفسير والبلاغة[3]. ومن

---

(1) Reuven Firestone. « Pharaoh". In: *Encyclopedia of the Qur'ān*. Ed. by J. D. McAulife. Leiden:E. J. Brill, 2005.

(2) هنالك القليل من القصص التي تمت روايتها بتسلسل زمني للأحداث والتي تشمل سورة كاملة من القرآن مثال ذلك سورة يوسف التي تحمل التسلسل 12 من سور القرآن.

(3) M. A. S. Abdel Haleem.» Context and Internal Relationships: Keys to =

بين تلك العلوم ، يعدُّ علم البلاغة ذو أهمية كبيرة بالنسبة لعلم تفسير القرآن. لقد بيَّن علماء البلاغة «مفهوم المقام (سياق الحالة) ودوره في تحديد القول وتقديم المعيار للحكم عليه»[1]. وفي سياق مماثل، اهتم علماء البلاغة بمسألة «مطابقة الكلام لمقتضى الحال»[2]. وحسب كلام الخطيب القزويني، وهو أحد علماء المسلمين المتقدمين، فإنَّ:

مقامات الحال متفاوته، فمقام التنكير يباين مقام التعريف، ومقام التقديم يباين مقام التأخير، ومقام الذِكْر يباين مقام الحذف، ومقام القصر يباين مقام خلافه، ومقام الفصل يباين مقام الوصل، ومقام الإيجاز يباين مقام الإطناب، وكذا خطاب الذكي يباين خطاب الغبي، وكذا لكل كلمة مع صاحبتها مقام، وتعتمد أعلى معايير الجمال والقبول للكلام على ملاءمته لسياق الحال والعكس صحيح[3].

ويمكننا تلخيص ذلك بالقول: إنَّه سواء أكان نص الكلام موضع النظر كلمةً أو جملةً أو حدثًا كاملاً من القصة، فإنَّ السياق هو ما يقرر خصائص الخطاب. وعند الحديث عن المواضيع والقصص التي ترد في أكثر من موضع في القرآن، يلاحظ عبد الحليم أنَّ «الإيجاز أو الإطناب في موضع أو آخر يعتمد على مقتضى الحال (متطلبات السياق)، وأنَّ التوسع في تفصيل جملة في مكان معين هو لتوضيح الإيجاز في جملةٍ أخرى»[4]. وقد وظَّف العلماء المسلمون فكرة أنَّ القرآن يفسِّر بعضه بعضاً كمبدأ للتفسير الصحيح وهو ما يعتبره عبد الحليم مثالاً على الفكرة

= *Qur'ānic* Exegesis. In: *Approaches to the Qur'ān*. Ed. By G. R. Hawting and Abdul-Kader Shareef. London: routledge, 1993. Pp.71-98, p.72.

(1) المصدر نفسه، ص 72.

(2) المصدر نفسه، ص 72.

(3) مترجم في المصدر نفسه، ص 72-73.

(4) المصدر نفسه، ص 74.

القديمة عن «التنَّاص» حيث يعتمد جزء من النص على جزء آخر منه[1]. وأنَّ من الأهمية بمكان لدراستنا عن قصة فرعون في القرآن أن نستأنس برأي الشاطبي، أحد العلماء المسلمين المتقدمين، الذي لاحظ أنَّ قصص الأنبياء السابقين ظهرت في القرآن بصيغ وامتدادات مختلفة؛ والسبب أنَّ «الغرض منها هو مؤازرة النبي في مواجهته لمختلف أشكال الإنكار والعناد من قبل خصومه وفي جميع المراحل»[2]. ومن هذا المنظور فإنَّ المواضيع التي تم التأكيد عليها في رواية خاصة للقصة القرآنية تنسجم مع حالة النبي محمد (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ).

لقد تنبه كل من هاوتنك «Hawting» وشريف إلى وجود أفضلية لتبني منهج النقد الأدبي في التعامل مع القرآن في الدراسات الحديثة[3]. ومن بين الدراسات المعاصرة عن القرآن نجد كيف تعزز الأبحاث التي قام بها عبد الحليم ومستنصر مير ووتني بودمن «Whitney Bodman»، من بين دراسات أخرى، الموقف الذي اتخذه العلماء المسلمون المتقدمون بشأن وجود قراءات متعددة لنفس القصة[4]. وتدلل وتني بودمن، على وجه الخصوص، وبشكل مقنع أنَّ جميع الروايات السبعة لقصة إبليس في القرآن تتلاءم مع الموضوعات التي يتم عرضها في السورة الواحدة التي تروي تلك القصص[5]. لقد تناولتُ بالبحث بعض روايات قصة فرعون آخذاً

---

(1) المصدر نفسه، ص 73.

(2) المصدر نفسه، ص 74.

(3) G. R. Hawting and Abdel-Kader Shareef, eds. *Approaches to the Qur'ān* .London: Routledge, 1993, p. ix.

(4) ينظر، قائمة المصادر للاطلاع على الدراسات التي قام بها هؤلاء الباحثون.

(5) للحصول على رؤية تفصيلية لهذه المسألة، ينظر،

Whitney S. Bodman.» The Poetics of Iblis: Qur'ānic Narrative as Theology». Ph. D thesis. Harvard University, 2004.

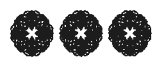
بنظر الاعتبار مسألة السياق فوجدتها تنسجم مع النتائج التي توصل لها الباحثون المشار إليهم أعلاه. ولأنَّ هذه الدراسة تركز على قراءة الرومي التأويلية للقرآن، فقد ألزمت نفسي بتقديم صورة أوسع لسياق الرؤية الكونية للقرآن كخلفية لفهم وصف فرعون (في القرآن).





تفسيرات الرومي التأويلية للقرآن

يتناول هذا الفصل قراءة الرومي التأويلية للقرآن، ويمكن تبويب الأسئلة المرتبطة بحقل القراءة التأويلية للنص إلى الأصناف التالية: النص والمعنى واللغة والتفسير. وبما أنَّ الرومي لم يقدم رؤيته حول أيٍّ من الأصناف المذكورة بطريقة منهجية، فقد جَمَعْتُ مادةً من أعمال الرومي للمساعدة على فهم الأسلوب الذي حاول من خلاله الإجابة عن الأسئلة التي فرضتها القراءة التأويلية للنص. وبدأتُ بتناول الطريقة التي حاول الرومي من خلالها أنْ يستوعب المعنى ثم يتقدم نحو عملية فهم القرآن. قمتُ بعدها بدراسة الطريقة التي استطاع الرومي من خلالها أنْ يفهم التفاعل بين النص والقارىء، وأفضت بي دراستي لرؤى الرومي حول طبيعة ومستويات دلالة اللفظ في القرآن الى استخلاص نتائج البحث.



المبنى والمعنى

تكمن النقطة الرئيسية في فهم قراءة الرومي التأويلية للقرآن في إدراك منهجه التحليلي المزدوج لثنائية المبنى (الشكل) والمعنى. إنَّ التمييز بين المبنى والمعنى أمرٌ أساسيٌّ في تعاليم الرومي[1]، وهو يستخدم هذه الثنائية أداةً لتحليل كل موجود بما في ذلك الكيان البشري والقرآن. إنَّ شكل الشيء هو مظهره الخارجي بينما معناه هو حقيقته الباطنية غير المرئية[2]. وشكل الإنسان هو جسمه أمَّا معناه فنفسه وروحه. وفي مجال اللغة تُعدُّ الكلمات بمثابة الشكل، أمَّا مدلولاتها فهي المعاني.

ويرى الرومي أنَّك كي تسير في طريق الدين عليك أنْ تكون باحثًا عن المعنى، وأنَّ الهدف في مسار الروح هو الانتقال إلى ما وراء المظاهر والأشكال من أجل استيعاب المعاني والتوَّحد معها. ويستخدم الرومي دعاء النبي محمد ﷺ حين يقول: «اللَّهم أرنا الأشياء كما هي»![3] ليبيِّن لقارئيه أنَّ العالم كما يبدو في العادة مجرد حجاب للحقيقة. إنَّ الشكل الخارجي أو الجسم لأيِّ كائن ليس سوى

(1) William C. Chittick. *The Sufi Path to Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany, New York. State University of New York Press, 1983, p.19.

(2) المصدر نفسه.

(3) Jalāl al-Dīn Rumī. *Fīhi ma Fīhi*. Ed. by Furuzanfar . Tehran: Amir Kabir, 1348/1969, p.5.

مصدر الحديث: أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي، صيد الخاطر، 1960 ، 3 مجلدات، دمشق: دار الفكر، ص 429.

حقيقة عابرة تعتمد على معناه. وفي طريقة تفكير الرومي فإنَّ معنى الشيء وروحه هما ما يبقيانه ويمنحانه المعنى. فالمعنى هو الأكثر بقاءً وروعةً وصلاحاً من جهد البشر:

اعلم أنَّ صورة العالم الظَّاهري تَفنى، وعالم المعنى يبقى للأبد.

إلى متى شغفك بالجرَّة؟ دع الجرَّة، وابحث عن الماء!

فبعد أنْ شهدتَ الصُّورة، صرتَ لا تُدرك المعنى،

كن حكيمًا، وخذ الدرر من الصَّدف»[1].

ويقول الرومي في كل مكان: «فتجاوز الصورة وخلِّ عنك الاسم! وانتقل من اللقب والاسم إلى المعنى!»[2].

وحيث يضع الرومي هذا التمييز الحاسم بين الشكل والمعنى مُفضِّلاً المعنى على الشكل بوضوح. قد يبدو أنَّ تفكيره يتميز بالثنائية، غير أنَّ الظنَّ بثنائية تفكير الرومي سيؤدي إلى إغفال السياق الكلي الذي يُخاطب من خلاله الرومي قرَّاءه. فهو ينطلق من منظورٍ إنسانيٍّ فقط، هدفه جلب السعادة عبر التأكيد على أنَّ الشكل الخارجي ليس سوى عقبة في الطريق. علاوة على ذلك، يُعتبر الشكل عائقاً فقط حين يرفض المرء ما وراءه. إنَّ الشكل بذاته بوابةٌ للمعنى، والساعون يحتاجون للتشبث بالشكل كي يقودهم لحقيقته الجوهرية: «وخذ بظاهره، رغم أنَّ الظاهر

(1) Jalāl al-Dīn Rumī. *The Mathnawī of Jalalud'dīn Rumī*. Ed. and trans. By R. A. Nicholson.8 vols. London: Luzac, 1925-1940,II: 1020-22; translated in Chittick, *the Sufi Path of Love*,p.20.

(2) Rumi, *Mathnawī*, IV: 1285; translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, *p.20.*

مضِلّ، لأن الظاهر سيفضي بك إلى الباطن في نهاية الأمر»[1]. ومن بين الأسئلة الجوهرية التي تطرح في سياق اللاهوت التوحيدي الغربي هو السؤال عن العلاقة بين المفرد والمتعدد، بين الأحديَّة والتعددية (الكثرة). ويتناول القرآن هذه الأسئلة من خلال استخدام الأسماء المقدسة، ويعتبر «الواحد» من بين أسماء الله الحسنى ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ... ﴾ [الأعراف: 180]. وتعتبر الشهادة بتوحيد الله أحد أهم أصول الدين الإسلامي. ومن الأمثلة على تناول القرآن للعلاقة بين التوحيد والتعددية على المستوى الكوني الآية: ﴿ وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ ۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٢٣﴾ ﴾ [هود: 123]، فإذا كان كلُّ ما في الوجود يعود لله، فنتيجة ذلك أنَّ الشكل والمعنى لأيِّ شيءٍ يعودان لله تعالى.

وفي ضوءِ ذلك يميل العديد من المفسرين المسلمين، وخصوصاً المتصوِّفة منهم، إلى تفسير الآية التي يُذكر فيها اسم الله على أنَّها تحتوي المعنى الظاهر والباطن معاً: ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾ ﴾ [الحديد: 3]. ويجيب الرومي، ومفسرون آخرون، على السؤال المتعلق بمبدأ الزوجية الأساسي في الخلق بنسبتهم كلاً من شكل الشيء ومعناه إلى الله.

إنَّ الشكل بحدِّ ذاته لا يشكل عقبةً، إنَّه يصبح مشكلة حين يفشل البشر في رؤية ما وراءه. إنَّ الكون مليءٌ بالإشارات التي تدلُّ على الله غير أنَّ الافتتان بالإشارة وأنْ يستمر المرءُ بـ«شغفه بالجرة» ولا يبحث عن الماء، بغضِّ النظر عن حجم سعادته المؤقتة، فسيجلب ذلك الأمر له التعاسة على المدى البعيد. ومن هذا المنطلق يرى الرومي الشكل والمعنى وجهين لحقيقة واحدة. «ذلك لأنَّ للصورة أيضاً اعتباراً عظيماً، ويكمنُ اعتبارها وأهميتها في أنَّها مشاركةٌ للجوهر. ومثلما

(1) Rumi, *Mathnawi*,III: 526; translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.22.

لا يظهر الشيءُ إذا لم يكنْ له لبٌّ، لا يظهرُ أيضاً إذا لم يكنْ لهُ قشرٌ. الأصلُ هو المعنى عند من يعرفُ ذلك المعنى»[1].

إنَّ غاية الدين، في هذا النموذج الوجودي الشبيه بالشجرة، هو البحث عن الأصل (البذرة) الذي يوصل لحقيقة أنَّ الله هو أصلُ كلِّ شيء وتبعاً لذلك يكون الله هو معنى كلِّ شيءٍ. إنَّ التعدد الواضح للأوراق والفروع (في الشجرة) ينمُّ أنَّ ما بداخلها ذو وحدةٍ جوهرية. ويلفت الرومي نظر قرَّائه لهذه النقطة المتعلقة بفهم القرآن، حينئذٍ لم يعد الأمر غريباً حين يشدد الرومي على أهمية معنى القرآن أكثر من صورته (معناه الظاهري).



(1) Rumi, *Fihi ma Fihi,* p.19; translated in Chittick, *The Sufi Path of Love,* p.24.

فهم القرآن

إنَّ الصيغة الثنائية للشكل والمعنى التي يوظفها الرومي في منظوره التحليلي لتناول كلِّ شيءٍ في الوجود لها نظيرها في مجال الفهم ونظرية المعرفة (الإبستمولوجيا). وكما يوجد مستويان ضمن الحقيقة الواحدة على أقل تقدير، هما المستوى الظاهري والمستوى الباطني، كذلك يوجد نمطانِ أساسيانِ يُمكن للمرءِ من خلالهما معرفة الشيء: التحقيق والتقليد. إنَّ المعرفة القائمة على التقليد معرفة عادية تُكتَسب من خلال الثقافة والعُرف أو العادة، وتقفُ على النقيض من نوع المعرفة التي يتثبتُ المرءُ من حقيقتها على وجه اليقين القطعي. إنَّ عالم المعرفة اليقينية هو ما تضمّنه البندُ الأول من عقيدة المسلم، أيْ: النطق بعبارة «أشهد أن لا إله إلاّ الله» والتي تُسمى الشهادة بوحدانية الله. وكما يحتاج الشاهد في المحكمة الى أصلٍ يُدلي بشهادته على أساسه، كذلك تكون دلالة تسمية الشهادة (لله) والنطق بها كالإدلاء بالشهادة (في المحكمة) بحيث يحتاج المسلم الى أساسٍ متينٍ من المعرفة المتعلقة بقوة الحجة التي يستند إليها بقوله: إنَّ الله واحدٌ في الحقيقة.

وفضلاً عن الموقف الشائع والمتداول بخصوص حقيقة الله ووجوده، يمكن للحجج العقلية أنْ تقدم مبدءاً أكثر دقةً كي يصبح المرء شاهداً على وحدانية الله. ويُنبِّه القرآن متلقيهِ بشكل متكرر أنْ يستخدموا عقولهم ليتفكروا ويتأملوا وينظروا في البراهين التي يعرضها الكون من حولهم. ويلفتُ القرآن النظر إلى ذلك الأمر مفترضاً أنَّ العقل السليم والسديد سيتوصل إلى النتائج الصائبة بخصوص حقيقة الله ووحدانيته وعلاقته بالكون. غير أنَّ المنظور البرهاني الذي يمثله الرومي

في بُنية فكره الصوفي[1]، ورغم إقراره بفائدة وأهمية المعرفة القائمة على المنطق، يسعى لتجاوز الحجج العقلية لسبب أنَّ «أقدام أهل الاستدلال أقدامٌ خشبية، والقدم الخشبية واهية تماماً»[2]. ويقارن الرومي بين عدم ثبات واستقرار المعرفة الاستدلالية وبين معرفة المحققين الثابتة واليقينية والناتجة عن الرؤية المباشرة، أيْ أنَّ «المقلِّد يقدم تبياناً لمئة دليل لكنه يتحدث من زاوية التفكير الاستدلالي لا من خلال الرؤية المباشرة»[3]. وعبر تبنِّيه لهذه النظرية وهذه الهرمية للمعرفة يحثُّ الرومي قرَّاءه على السعي لتحصيل المعرفة اليقينية والرؤية (البصيرة) من خلال العبور لما وراء المعنى الظاهري للقرآن وتعلم معناه من مُنْزِله: «إنَّ معرفتكم قائمة على التقليد وإنَّ رأيكم يصبح أحبولة لكسب العيش، لكنَّ صورة عين اليقين يمنحها ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢﴾ [الرحمن: 1 - 2]»[4]. وهنالك إيضاحٌ رائعٌ ـ يتعلق بالطريقة التي يحثُّ الرومي بها قرَّاءه وللغة والصور المجازية التي يستخدمها في تلك المحاورات ـ في أحد الخطابات التي يتحدث بها الرومي لأصحابه عن ابنِ مُقري، وهو أحد قرّاء القرآن المشهورين في زمنه.

---

(1) لمعرفة المزيد عن العرض التفصيلي لطرائق التعليم الأخرى في الإسلام التي تسعى لسلوك طريق المعرفة القائمة على التحقيق والاستقصاء، الفلسفة على وجه الخصوص، ينظر،
William C. Chittick. *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*: Oneword, 2007.

(2) Rumī, *Mathnawī*, I: 2128; translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.127.

(3) Rumī, *Mathnawī*, V: 2470; translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.127.

(4) Jalalāl-Din Rumī, *Kulliyāt-i Shams yā dī wā n-i kabīr*. ed. by Furuzanfar . Tehran: University of Tehran Press, 1336-46/ 1957-67, verse 7662; translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.130.

يتحدث هذا الخطاب عن المناقشة التي حصلت بين الرومي وابن مقري بخصوص معنى القرآن. حيث يرفض ابن مُقري أيَّ وجود للقرآن خارج وجوده في اللغة العربية التي نزل بها على النبي محمد، لكن الرومي يختلف معه ويرى أنَّ القرآن، كونه كلام الله، فقد وُجد في أزمنة الأنبياء السابقين كموسى وعيسى، ولم يكن بالعربية قطعاً. كذلك يستدل الرومي بدليل من القرآن عبر الاستشهاد بالآية: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾ [الكهف: 109]. ويقدم الرومي حجةً مبنية على المعنى الظاهري لهذه الآية ومفادها أنَّه لما كان بالإمكان كتابة القرآن كلِّه بالمداد الذي يمكن شراؤه بدراهم معدودة، ولو حملنا كلمات الله في الآية المذكورة على أنَّها صحيحة، فمن المستحيل أنْ يحتوي القرآن جميع كلام الله. والمدلول الواضح لذلك أنَّ القرآن، باعتباره كلام الله، يوجد بصيغٍ مختلفة في أزمنةٍ مختلفة وأنَّ كلمات الله لم تستنفدها هذه الرسالات(النبوات). ورغم هذا الدليل الواضح من القرآن ظلَّ ابنُ مُقري غير مقتنعٍ وسرعان ما أبدى رفضه لفكرة وجود القرآن بصيغٍ أخرى (غير وجوده باللغة العربية). وحين رأى الرومي أنْ لا أثرَ لكلماته على ابن مُقري تركه وشأنه.

وفي سياق روايته هذه الحادثة لأصحابه، ينتقد الرومي ابن مقري بشدة مبيناً أنَّهُ يتلو كلمات القرآن بصورة صحيحة لكنَّه غير واعٍ بمعناه. وأنَّه يقرأه من دون بصر، وعندما يحصل على المعنى يردُّه. إنَّ هذا في الحقيقة نقدٌ لاذعٌ لشخصٍ حافظٍ للقرآن وضليعٍ باللغة العربية وهو بلا شكٍ واعٍ بالمعاني الظاهرية والدلالات التاريخية لآيات القرآن. وفي المجتمعات الإسلامية، يحظى شخصٌ كهذا بالاحترام والتبجيل لتجَشُّمه حفظ القرآن عن ظهر قلب، ولهذا فإنَّ انتقاد الرومي له سيصدمُ جمهوره بلا شك. لقد أتاح جو عدم الانسجام هذا الفرصة للرومي ليقول: إنَّ سبب رفض ابنِ مُقري يكمنُ في معرفته التي هي من نوع المعرفة القائمة على التقليد لا التحقيق العلمي. إنَّ مَثَل ابن مُقري كمثل الأطفال الذين يلعبون

بالجوز، عندما تقدم لهم لُبَّ الجوز أو دهنَ الجوزِ يرفضونه قائلين: «إنَّ الجوز هو ذلك الذي يخشخشُ، أمَّا هذا فليس لهُ صوتٌ ولا خشخشةٌ»[1].

من الأهمية ملاحظة أنَّ حوار الرومي مع ابن مُقري قائمٌ على أساس المحاججة العقلية المتعلقة بالتعاليم القرآنية والمعنى العام للقرآن بصفته كلام الله. لم يَحدثْ قط أنَّ الرومي يحاول اللجوء إلى نوع من التجربة الصوفية لدعم موقفه، وفي وصفه لابن مُقري بالطفل، فهو إنمَّا يلمِّحُ إلى لِحاظ أنَّ المقدرة العقلية للطفل لم تنضج بشكل كاملٍ بعدُ. وفي رأي الرومي، لم يتَّبع ابن مُقري حتى المعنى الظاهري لآيات القرآن، والتي ينبغي على الرجل العاقل أنْ يتدبرها، بل هو بدلاً من ذلك يُنكر وجود القرآن في الأزمنة التي سبقت النبي محمد. إنَّ سلطة المعرفة القائمة على التقليد والعرف من القوة بمكانٍ إلى حدٌ أخضعت فيه عقلَ قارىءٍ للقرآن ضليعٍ ومنعته من اتِّباع الأمر المباشر للقرآن باستخدام العقل للتفكر والتدبر. لهذا، حين لا يمتلك المرء المقدرة على أنْ يستوعب الأمور بشكل أكثر دقةً وعمقاً، فسيختنق المزيد من الفهم العميق في داخله بسبب الحجاب الغليظ للمعرفة القائمة على التقليد.

وبناءً على التوضيح السابق، يبدو أنَّ النقيض للتقليد يكمن في استخدام المرء عقله، بعد ذلك يسأل الرومي أصحابه أنْ يستخدموا عقولهم، لا كما يفعل ابن مُقري، ليتأكدوا أنَّهم يتحققون، ومن ثم يتقبلون النتائج والدلالات المنطقية لآيات القرآن. غير أنَّ الرومي يقدم في هذه المرحلة بعض الصور التي يوضِّح من خلالها العلاقة بين العقل والتثبُّت العلمي(التحقُّق) الذي تم ذكره سابقاً. وبينما يعدُّ العقلُ أداةً مهمةً في التوصُّل لفهم المعنى كخطوة أولى في السعي لمرحلة التحَقُّق، تنتج أفضل أشكال الفهم من اندماج المرء مع المعرفة التي يحملها.

---

(1) Rūmi. *Fihi mā Fihi*, p.81.

يضرب الرومي مثالاً على ذلك التقاليد المرتبطة بصحابة النبي الذين يشيرون بالبنان لأيِّ شخص من بينهم لمجرد أنّه يحفظ نصف سورة أو سورة كاملة من القرآن. وهذه نقطة استراتيجية مثيرة للاهتمام يتبناها الرومي لأنّهُ يستخلص منها سبب التبجيل والاحترام الذي كان يحظى به الصحابة الأوائل والتابعون. وهنالك إجماع داخل المجتمعات الإسلامية حول فكرة أنَّ صحابة النبي قد حققوا (فعَّلوا) معرفتهم بالقرآن والإسلام بأسلوب أكثر كمالاً من أيِّ جيل تبعهم. ذلك لأنَّهم أفادوا من حضور التعاليم القرآنية وبركة وجود النبي محمد ﷺ بينهم. علاوة على ذلك، وكون لغتهم الأم هي العربية، فهم على علم ودراية بلغة القرآن وعلى أكمل وجه، كونهم الجمهور الأصلي الذين توجَّه القرآن إليهم بالخطاب وهم أصحاب الذاكرة المدهشة التي نمت في مجتمعٍ يتميز بدرجة عالية جداً من الثقافة الشفاهية. ويمكن للمرء حين يأخذ بنظر الاعتبار هذه العوامل مجتمعة أنْ يفترض كم كان سهلاً على أولئك الصحابة أنْ يحفظوا القرآن بأكلمه. لماذا يكتفون إذنْ بحفظ نصف سورة أو سورة كاملة من القرآن كحد أقصى؟ مضافاً لذلك، لماذا تبدو هذه المهمة السهلة أمرٌ عظيم القَدْرِ بنظر معاصريهم إلى حد أنَّ الناس تشير إلى أولئك الأصحاب بدهشة وإعجاب؟

يؤكد الرومي أنَّ سبب شهرة أولئك الصحابة وتبجيل الناس لهم هو ببساطة أنَّهم قد هضموا المقدار الذي حفظوه من القرآن (كما يهضمون الطعام). ويرى الرومي أنْ لا يكون حفظ القرآن، وهو منقبةٌ حظُّ ابن مُقري، مجرد عملية استظهار لاغير. إذا كان حفظ القرآن يعني هضم المرء للقرآن فسيستلزم ذلك مضغه ومن ثم إذابته بالمواد التي يفرزها جسمه وجعلها جزءاً من كيانه، فالطعام الذي نأكله يترك تأثيره وأثره فينا. ويرى الرومي أنَّ الأسلوب المثالي لقراءة القرآن وحفظه أنْ يكون كعملية الهضم. ويبين الرومي أنَّ من السهل تماماً على المرء أنْ يأكل طنًّا من

الطعام، حين يتناول اللقمةَ ثم يرمي بها من فمه[1]. كذلك حال الشخص الذي يرتّل القرآن دون أنْ يفهم معانيه. وعلى مثل هذا النوع من قرّاء القرآن ينطبق الحديث التالي: «رُبَّ تالٍ للقرآن والقرآن يلعنه»[2].

تُحفِّز عملية فهم القرآن ـ حين النظر إليها عبر صورة الأكل ـ الجهد اللازم لبلوغ حالة الاستيعاب الكامل، كما تساعد على توضيح الوسائل التي تختلف من خلالها عمليات التحقُّق من معرفة القرآن وإدراكه وتفعيله عن وسائل الفهم القائم على العُرف والتقليد[3]. يمثل صحابة النبي المعرفة اليقينية مقابل معرفة قُرَّاء القرآن الذين يعتمدون على المعرفة القائمة على التقليد حصراً. لقد مزج الصحابة بين معنى القرآن الظاهري ومعناه الباطني، و«قلَّ من كان حافظاً للقرآن من الصحابةِ، رغم أنَّ أرواحهم كانت شديدة الشوق لذلك»[4]. إنَّ عجزهم عن حفظ أكثر من جزءٍ من القرآن ناتجٌ عن كون المعنى، وهو جوهر القرآن، قد بلغ مرحلة متقدمة

(1) Rūmī. *Fīhi mā Fīhī*, p.82.

(2) Rūmī. *Fīhī mā Fīhī*, p.82.

ينسب الغزالي هذا الحديث إلى مالك بن أنس، مؤسس المذهب المالكي في الفقه والشريعة، ج 1، ص 140، ينظر،

William C. Chittick, ed. *Me and Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi*. Trans. by William C. Chittick. Louisville, Kentucky: Fons Vitae, 2004.

مصدر الحديث: أبو حامد الغزالي محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، 2005، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ج1، ص 324.[المترجم].

(3) يمكن العثور على مثل هذه الاستعارة في مجموعة من المواضع في الآيات القرآنية كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: 82]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٠﴾﴾ [الأنبياء: 10]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [النحل: 44].

(4) Rumi, *Mathnawi*, III: 1386-1405.

إلى الحد الذي امتلأت به أرواحهم[1]. إنَّ جوهر القرآن معناهُ وهذا المعنى في نهاية المطاف هو الله. يقول الرومي: إنَّ في كينونة أولئك الصحابة أذاب توهّج الوحي والنور الإلهي السرمدي القرآن بصيغته العربية العابرة في كيانهم لأنَّهم بلغوا الغاية القصوى التي أشبعت توقهم للمعنى، ولم تَعُدْ لديهم الحاجة لتناول المزيد من القرآن. إنَّ من يحفظ ربع القرآن من الصحابة، كائنـًا من كان، يصبح موضع مديح الصحابة الآخرين بقولهم: «ما أعظم قدره بيننا!»[2]. ويقول الرومي: إنَّ هذه مهمة في غاية الصعوبة لا يقوم بها سوى ملوك عالم البقاء الأقوياء. إنَّ غاية القرآن هي هَديُ السالكين إلى الله، أمَّا في حالة صحابة النبي فقد كفاهم جزءٌ من القرآن لتحقيق هذه الغاية. ولهذا لم يعودوا بحاجة إلى أنْ يواصلوا حفظ ما تبقى من القرآن لأنَّهم قد بلغوا منتهى غايتهم وقد امتلؤوا بنور الله. ومن المنظور الصوفي للرومي، وحيث أنَّ القرآن عبارة عن رسالة من المعشوق لعشاقه، فكيف يمكن للصحابة أنْ يقرؤوا الرسالة حين يكونون بحضرة المعشوق، كيف يمكنهم أن يستمروا بالاتكاءِ على العصا بعد أنْ بَرِئوا من العمى، وأنّى لهم مواصلة البحث عن السُلَّمِ بعد أن بلغوا عنان السماء[3].

لدى الرومي صورٌ واستعاراتٌ أخرى لا توضح طبيعة النص القرآني فحسب، بل تساعد القرّاء كذلك على استيعاب الجهد المطلوب لبلوغ الفهم العميق للقرآن. هذه الصُّورُ تصف القرآن بالعروس الحييَّةِ التي يطلب الخاطبون الارتباط بها. إنَّ الخاطبين هنا هم الساعون وراء المعنى ومبتغاهم أنْ يَروا بجلاء وجه الجمال المحجوب عنهم. ويستعين الرومي بالصورة التي يقدمها سنائي وهي «أنَّ عروس

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) Rumi, *Mathnawi*.

حضور القرآن تخلع حجابها في اللحظة التي ترى فيها مملكة الإيمان خالية من الاضطراب»[1]. ويقول الرومي لطالب علوم القرآن: «إنَّ القرآن كالعروس لن تريك وجهها، رغم أنَّك تزيل عنها حجابها. إنَّك تبحث عنه ولن تستمتع برؤيته لأنَّه يرفض محاولتك أنْ تفكَّ طلاسمه. إنَّه يخدعك ويريك نفسه قبيحاً وكأنَّه يقول: أنا لستُ ذلك الجمال الذي بمقدوره أنْ يظهر لك أيَّ وجه تريد»[2]. ويظهر معنى القرآن هنا ككائن حيٍّ يستجيب للحالة الداخلية للساعي لتحصيله. إنَّها نظرية تفسير القرآن القائمة على استجابة القارىء حيث تؤثر نيَّةُ القارىء وحالته في كشف النص عن المعنى أو حبسه له. والطريقة المُثلى للعثور على المعنى، كما يقول الرومي، هي هذه: «فإنْ أنتَ لم تنزع الحجاب واستأنست بمرآه وسقيتَ بالماء حقله المزروع وخدمته عن بُعْدٍ، وحاولت القيام بكل ما يسره، دون نزع الحجاب، فسوف يكشف لك عن وجهه»[3].

الفهم إذن عمليةٌ ديناميكيةٌ يستجيبُ فيها المعنى الحيُّ للقرآن لقارئه بناءً على قناعته بأفعال القارىء، إذ تكمن الوسيلة لفهم القرآن بتسامي المرء من خلال تخلُّقه بتعاليم القرآن، حينها ستكشف المعاني عن ذاتها بذاتها ولا حاجة حينها أنْ يُزْهِق الساعي نفسه في تفسير آيات القرآن.

ويسلك الرومي الطريقة المعتادة للتفكير التي تعتبر القارىء مصدر الفعل والنص مصدر الاستجابة ثم يستنتج من ذلك أنَّ ديناميكيات التفسير والفهم موزعة بين النص وقارئه، مؤكداً أهمية ضمان الوصول للمعنى ضمن النص لكنَّه يوضح

(1) Abū al-Majd Majdūd Sanā'ī. *D īwān*. Ed. by Mudarris Raḍawī . Tehran: Ibn Sına, 1341/1962, p. 52.

(2) Rūmī. *Fīhi mā Fīhī*, p.229.

(3) المصدر نفسه، ص 229.

في الوقت ذاته طبيعة الجهد الذي يحتاج القارىءُ أنْ يبذله في سعيهِ وراء المعنى. وفي سياق ثقافة المسلم، حيث لا جدال في المصدر الإلهي للقرآن وطبيعته القائمة على الهدف والمعنى، يلجأ الرومي مرة أخرى إلى التقسيم الثنائي ليوضح الأسلوب الذي يمكن للمسلمين من خلاله التفاعل مع القرآن، قائلاً:

إنَّ القرآن ديباجٌ ذو وجهينِ يستفيدُ بعضهم من هذا الوجه، وبعضهم من ذلك الوجه، وكلا الوجهين صحيحٌ، لأنَّ الحقَّ يريد أنْ يستفيد منه الفريقان. مثلما يكون للمرأة زوجٌ وطفلٌ رضيعٌ، لكل منهما نصيبٌ مختلفٌ عن نصيب الآخر: فللطفل لذةٌ في ثدييها ولبنها، وللزوج لذةٌ في الزواج منها. بعض الناسِ أطفالٌ في الطريقِ، يجدونَ لذَّةً في المعنى الظاهر للقرآن، ويشربون ذلك الحليب. أمَّا أولئك الذين بلغوا مرتبة الكمال فلهم لذةٌ أخرى وفهمٌ آخرُ لمعاني القرآن[1].

يتجلى هدف التصوُّف في أنْ يبلغ المرءُ النضجَ الكاملَ في مساره إلى الله. وفي تفريقه بين الأطفال الرضَّع والرجال الناضجين، يطوِّر الرومي الصور القرآنية المتعلقة بالحياة في هذا العالم: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ...﴾ [الأنعام: 32][2]، على المرء أنْ يتجاوز حالة الطفولة ويبلغ مرحلة النضج كي يفهم القرآن تمامَ الفهمِ ويتذوَّق لذته. وفي رأي الرومي «الخلق كلهم أطفالٌ إلا الثَّمِلُ بالله، ولا راشدٌ واحد إلَّا من تحرر من هواه»[3]. ويكمنُ طريق التغلُّبِ على النزوات والخلاص من التعلُّق بالشهوات الحِسيَّة في القيام بالأعمال التي فرضها النص المقدس عبر «سقي حقول القرآن المزروعة»، ومحاولة الكشف عن الجماليات المخبوءة في

(1) Rūmī, *Fihi mā Fīhī*, p.165.

ينظر كذلك، الرومي، «فيه ما فيه»، ترجمة وتقديم الدكتور عيسى علي العاكوب، ، 2001، دمشق: دار الفكر، 39 – 40.

(2) ينظر كذلك القرآن (29 : 64) و (47: 36).

(3) Rumī, *Mathnawī*, I: 3430.

المعنى القرآني و«البحث عن لذته الفريدة» من خلال التماهي معه. يحتاج الساعون وراء المعنى أنْ يتغذوا على نور القرآن حتى يصبحوا النور ذاته، إذ تتحول أجساد أولئك البشر إلى أرواح كروح النبي، وحال وصولهم لهذه المرحلة يكون الله نفسه من يعلِّمُهم المعنى الباطن: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢﴾ [الرحمن: 1-2][1]. عند هذا المستوى فقط يمكن القول أنَّ المرء قد فهم القرآن. ويرى الرومي أنَّه كي يفهم المرءُ القرآن على أكمل وجه، عليه أنْ يصبح بنفسِهِ قرآناً.



(1) المصدر نفسه، 3، 539.

القرآن خارطة النفس

ووفقاً للطرح السابق، يرى الرومي أنَّ عملية فهم القرآن لا تنفك عن عملية معرفة النفس، ويمكن توسيع القاعدة الصوفية التي تقول: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[1] لتُفيد أنَّ من عرف نفسه عرف كلام ربه، أيْ عرف القرآن. وحين نتكلم من الناحية التأويلية فإنَّ معرفة كتاب الله مشروطةٌ بمعرفة النفس، حينها يصْبح إدراك ماهية وطبيعة ما نريد معرفته هو المطلب الأكثر أهميةً. ولقرّائه الذين يبتغون تفسير القرآن والأخبار المتعلقة بأقوال النبي وصحابته وأفعالهم التي انتقلت من جيل إلى الجيل الذي يليه، يقول الرومي: «فقمْ بتأويل نفسك لا الأحاديث النبوية»[2].

ويرى الرومي أنَّ القرآن مليءٌ بالآيات التي تُميِّز سبيل الأمن والسلامة عن السبل التي تقود إلى البؤس والهلاك. ويصف القرآن بأنصع بيان المزالق والفخاخ على امتداد طريق تحقيق رضا الله، ويُبيِّنُ كذلك تركيبةَ النفسِ البشريةِ بجميع إمكانياتها، إذ يمثل الأنبياء أرقى نموذجٍ ممكنٍ من البشر: «فالقرآن هو حال الأنبياء، وهم أسماكٌ في بحر الكبرياء»[3]. كذلك يصف القرآن مواقف وأفعال العصاة من البشر موضحاً حجم النزعاتِ المنحطة لدى البشر «فالقرآن كلهُ شرحٌ

---

(1) ناصح الدين أبي الفتح الآمدي، غرر الحكم ودُرر الكَلِم المفهرس، تدقيق وترتيب عبد الحسين دهيني، 1992 ، بيروت: دار الهادي، رقم الحديث: 1011 ، باب «مَنْ»، ص 352.[المترجم].

(2) Rumi, *Mathnawi*, I: 3744.

(3) المصدر نفسه، 1، 1538.

لخبثِ النفوس، وانظر إلى المصحفِ، فأين عينك تلك؟!»[1]

وبلحاظ النفس كصورة مصغرة للكون، لا تروي قصص الأنبياء، ومن بينها قصة النبي محمد ﷺ، أحداثًا تاريخية حصلت في الماضي إلَّا لكونها المادة الخام والوصف الدقيق لحالة القارىء في اللحظة الراهنة: «فهذه القصة ليست مجرد قصةٍ... إنَّما هي وصفٌ للحال»[2]. ويوجد مثالٌ رائعٌ للطريقة التي يفسِّرُ بها الرومي قصص الأنبياء في القرآن في تناوله المستفيض لأحداث قصة موسى وفرعون. يرى الرومي في فرعون تجسيداً للنفس الإنسانية المتمردة التي تتجاوز كل الحدود في سعيها وطلبها للسلطة والنفوذ المطلق. وقد طوَّر أجزاءً من القصة لتصوير الخصائص المتعددة للنفس المتسافلة ومقارنتها بحالة الأنبياء كوسيلة لمساعدة القُرَّاء على أنْ يعرفوا ويفسروا تركيبة ومحتوى نفوسهم:

إنَّ ذكر موسى هنا مجرد دريئة وحجاب، فليكن لك منه نور موسى أيُّها الرجل الطيب.

إنَّ موسى وفرعون في وجودك، وينبغي أنْ تبحث عن هذين الخصمين في داخلك[3].

ويرى الرومي أنَّ جميع الأنبياء المذكورين في القرآن، خصوصاً النبي محمد (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ)، أصبحوا نماذج عابرة للتاريخ لدى الناس جميعاً. والسَّفر داخل النفس (السلوك) في التصوُّف اقتداءٌ بتلك النماذج القرآنية، إذْ يشتمل على المرور بالأحوال والمواقف المتعددة التي اجتازوها. ويرى المتصوِّفةُ أنَّ النبي

(1) المصدر نفسه، 6، 4862.

(2) المصدر نفسه، 3، 1149.

(3) المصدر نفسه، 3: 1252.

محمداً (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ) هو من أحاط بجميع تلك الأحوال والمواقف التي مرَّ بها جميع الأنبياء السابقين. لقد حاز أرقى درجات الكمال البشرية وأصبح أسوةً حسنةً للمسلمين. ويرى الرومي أنَّ كلَّ آيةٍ في القرآن ترتبط بتلك الحالات والمواقف الخاصة التي عاشها النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ). وهو يورد هذه العلاقة بطريقة غير مباشرة لكنَّها واضحة في أحد خطاباته أثناء حديثه عن القدرة المدهشة للشيخ نسَّاج في تفسير القرآن.

كان الشيّخ نسَّاج أميَّاً ولا يعرف العربية غير أنَّ لديه القدرة على تفسير معاني آيات القرآن حين يترجمونها له. ويجدر بنا الاستشهاد بوصف الرومي، لما كان يقوم به الشيخ المذكور، حيث يقول: « كان الشيخ يبدأ بالتفسير والتحقيق للآية وكان يقول: كان المصطفى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في مقام كذا عندما قال هذه الآية. وأحوال ذلك المقام كانت كذا» ثم كان يبيِّن بالتفصيل مرتبة ذلك المقام والطرق الموصلة إليه، وكيف عرج النبيُّ ﷺ إليه»[1]. ويستشهد الرومي بقصة الشيخ وقدراته بحالة من التصديق لا يشوبها شكٌّ. والنقطة الجديرة بالملاحظة بخصوص هذا الاقتباس مع النظر لقراءة الرومي التأويلية للقرآن أنَّه يعتبر التفسير والتحقيق في الآية القرآنية يعني الكشف عن الحالات والمواقف التي عاشها النبي محمد ﷺ في تلك اللحظة المحددة من الوحي. ووفقا لهذا الاتجاه، تُقرأ كل آية قرآنية على ضوء الحال الداخلي للنبي ﷺ في لحظة الوحي، آخذين بنظر الاعتبار المكان الذي يقف فيه النبي ﷺ في تلك اللحظة والموقف الذي هو فيه. كل ذلك يوفر نقطة البداية للشروع بتفسير المواقف المتنوعة والمتعلقة بتلك الحال ومسالكها ومراتبها بالمقارنة مع المواقف والحالات الأخرى، وأعلى مستوى يمكن بلوغه ضمن ذلك الموقف. وهذا منظور داخلي قائمٌ بذاته مرتبط بالفرع التاريخي

(1) Rūmī. *Fīhi mā Fīhī*, p.110.

المتأصِّل من الدراسات القرآنية التقليدية المسماة «أسباب النزول». والغرض من هذا النوع من علوم القرآن هو تقديم الأخبار التي تبيِّن الظروف التي نزلت فيها آية قرآنية معينة. ويستخدم المفسرون تلك المعلومات لتحديد سياق الوحي والدلالات المهمة لتقرير مجال تطبيق تلك الآية.

أمّا من المنظور الصوفي فيعتبر التماهي مع كل سبب خارجي لنزول الوحي حالٌ وموقفٌ داخليٌ للنبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ). ويبدو القرآن بمثابة الخارطة في رحلة النبي نحو الله، أي رحلته داخل النفس(السير والسلوك). ويتضمن كون الشيخ نسَّاج أميًّا أنَّ التفسير الباطني للقرآن يعتمد على بلوغ فهم الحقيقة عبر اتِّباع نهج الرسول والمرور بجميع المواقف والأحوال التي تجاوزها. وفي هذا المسعى، لن تَعُدْ معرفة اللغة العربية وعلوم القرآن التقليدية ذات أهمية. ورغم أنَّ الساعين وراء المعنى هم أتباعٌ مقلدونٌ للنبي محمد (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ)، فهم يتحققون من واقع الحال ولا يكتفون بمجرد الركون للسياقات التاريخية لنزول الوحي. إنَّ الشرط الأساسي للمرءِ كي يكون مفسِّراً للمعنى الباطني للقرآن هو أنْ يُفَعِّلَ المعنى العميق لنفسه وأنْ يكون في حالة من الاتحاد مع الله. وتنبعُ معرفة الله ومعرفة كلامه من معرفة النفس. وتندمج معرفة المرء نفسه، بصفته إنساناً متفرداً ومتميزاً، وتتعانق مع حقيقة النبي محمد (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ) العابرة للتاريخ.



المعيار المطلوب

لتحديد صحة تفاسير القرآن

من الطبيعي، في سياق مناقشة تفاسير القرآن، أنْ يُثار السؤال الآتي: كيف يمكن للسالكين أو القرّاء العاديين تحديد أنّ تفسيراً معيناً ــ أكان تفسيرهم أم تفسير شخصٍ آخر ــ صحيحٌ وجديرٌ بالاتباع؟ لقد حظي هذا السؤال باهتمام كبير ضمن الإطار المعرفي للرومي والذي يقارن فيه بين التقليد والتحقيق. وكما رأينا، فإنَّ هدف الرومي هو تشجيع قرّائه على تجاوز التقليد إلى مرحلة أنْ يتحققوا بأنفسهم من تعاليم القرآن والمعرفة التي امتلكها الأنبياء وورثتهم والقديسون وأولياء الله. ومن حيث المرجعية، تتطلب عملية التحَقُّق تنمية وصقل التوازن الداخلي الذي تُقاس قيمة التفسير أو التعليم وفقاً لمعياره. وتحتاج النفسُ العارفة أنْ تصبح هي سند ذاتها ومرجعيتها وذلك باعتمادها على حكمها. ويستشهد الرومي بحديثٍ لتوضيح هذه المسألة: «استفتِ قلبَك وإنْ أفتاك الناسُ وأفتوكَ»[1]، فلك معنى في داخلك، اعرض عليه فتوى المفتين، لكي تأخذ وتتبنّى ما يأتي موافقاً له»[2].

إنَّ الرومي على وعيٍ تامٍ بالحديث أعلاه، والذي ينصح النبي من خلاله

(1) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني مسند الإمام أحمد بن حنبل، 2001، تحقيق شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، رقم الحديث : 17545.

(2) Rūmī. *Fīhi mā Fīhi*, p.49.

الناس أنْ يستفتوا قلوبهم، وقد يُساء تفسير ذلك الحديث واستخدامه لتبرير الأفعال المستندة إلى هوى النفس. تلك النفس التي تتحكم شهواتها وأهواؤها، لا عقلها، بمعناها الداخلي، وكما يُصوِّرها نور الوحي. ويعدُّ الرومي تلك النفس كائناً مريضاً يحتاج للعلاج الذي يصفه أولياء الله، حيث يقول:

وهذا مثلُ أنْ ياتي طبيب إلى المريض، ويسأل الطبيب الداخلي، لأنَّ لك طبيباً في داخلك، وذلك هو مزاجك الذي يرفض ويقبل. لهذا فإنَّ الطبيب الخارجيَّ يسألُهُ: «الشيء الفلاني الذي أكلته كيف كان؟ أكان خفيفاً؟ أم ثقيلاً؟ كيف كان نومك؟» وهكذا، مِنْ ذلك الذي يخبره به الطبيب الدّاخلي يحكم الطبيب الخارجيُّ. ولكن الأصل هو الطبيب الدّاخلي، أيْ: مزاج المريض. وعندما يضعفُ هذا الطبيبُ ويفسدُ المزاجُ، بسبب ضعفه يرى الأشياء على النقيض تماماً مما هي عليه، ويعطي إشارات معوجَّة. يقول: إنَّ السُّكَّر مرٌّ، وإنَّ الخلَّ حلوٌ، ولذلك يحتاج إلى الطبيب الخارجي ليقدِّم له العون، حتى يعود المزاج إلى قراره الأول. بعد ذلك يَعرُضُ نفسه على طبيبه ويأخذ منه الفتوى. وإنَّ لدى الإنسان مزاجٌ شبيهٌ من جهة المعنى والحقيقة. وهكذا فإنَّ الأولياء هم الأطبَّاء الذين يُقدِّمون للإنسان العونَ حتى يستقيم مزاجه ويقوى قلبُه ودينُه[1].

ويرى الرومي أنَّ هناك نتيجتين سلبيتين مرتبطتين بتفسير المعرفة المستوحاة من الكتاب الكريم وأحاديث النبي محمد (صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ آلِهِ وَسَلَّمَ). أولاهما أنَّ الساعين في ذلك السبيل قد يصبحون راضين ومتباطئين في مراعاتهم للأوامر الإلهية، والثانية، قد يُنكر المسلمون نواحيَ معينة من تعاليم الكتاب الكريم من خلال تفسيرهم للمعاني الظاهرية لآياتٍ بعينها، تلك المعاني التي لا يبدو أنَّها

(1) المصدر نفسه، ص 50-49. ينظر كذلك، الرومي، «فيه ما فيه»، ترجمة عيسى علي العاكوب، 2001، دمشق: دار الفكر، ص 90.

تنسجم مع فهمهم غير المستنير بعد. وفي أسطرٍ نموذجية تعبر عن أسلوبه في التعليم، يعاتب الرومي بعض المسلمين على فتور همتهم وجهلهم بقدرتهم على الاختيار. فقد فسَّر بعض الناس قول النبي ﷺ: «جَفَّتْ الأقلام» أنَّ قَدَرهم قد كُتب سلفاً وأنْ لا جدوى من أداء أعمال الطاعة لله. ويُفسِّر الرومي هذا الحديث بمعنى أنَّ الأقلام جَفَّتْ بعد كتابة الكلمات، بمعنى أنَّ «الطاعات والمعاصي ليست على مستوىً واحد، وأنَّ الاستقامة والسرقة ليستا على حدٍ سواء... لقد جفت الأقلام بعد أنْ كتبتْ ﴿لِيَجْزِيَهُمُ ٱللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٢١﴾﴾ [التوبة: 121][1].

إنَّ فهم الرومي للقرآن يقوده لتعليم فضيلة الكدح المستمر في سبيل الله. فالسالكون لن يرضوا عن حالهم بل عليهم أنْ يكدحوا بأقصى قدراتهم في سعيهم لبلوغ القرب من الله من خلال أداء الأعمال الواجبة وكذلك النوافل من العبادات. وحين يرضى الإنسان عن حالة البُعْد عن الله، حتى لو كانت لديه النيَّة في البداية لمواصلة السير في الطريق، فهو أسوء من الحيوانات:

«وعندما يسقط حمارٌ في وحل من إسراعه الخطو، يتحرك لحظة بعد أخرى عازماً القيام. ولا يسوِّي المكان من أجل الإقامة، فإنَّه يعلم أنَّ هذا ليس موضع المعاش. فهل كان إحساسك أقلَّ من إحساس الحمار؟ بحيث لم يقفزْ قلبُك من هذه الأوحال. وتقوم بالتأويل و«الأخذ بالرخصة» وأنتَ في الوحل، ذلك أنَّك تريدُ أنْ تصرفَ عنه قلبَك.

قائلاً: هذا يجوز لي، فأنا مضطرٌ، والحق من كرمه لايؤاخذُ عاجزاً مثلي.» [2]

على الساعين في سبيل الله أنْ لا يدفعهم الحزن للتخلي عن إيجاد أنفسهم في مكانٍ صعب بل عليهم السعي الحثيث لمواجهة تلك الصعوبة: «فانتبه، لا

(1) Rumī, *Mathnawī*, V: 3131.

(2) المصدر نفسه، 2: 3355–3359.

تتأوه بحزنٍ من الألم، بل ابحث عن الألم، ابحث عن الألم، ابحث عنه المرة تلو الأخرى»[1].

إنَّ السبب الرئيس للتفسيرات الخاطئة للقرآن هي رغبات المفسرين الذين بمقدورهم أنْ يخلعوا رغباتهم على القرآن بطريقة تشوِّش مقصودَ النصِ المقدسِ ومعناه:

«لقد قمتَ بتأويل الكلام البِكْر: فأوِّل نفسك لا تقمْ بتأويل الذِكرِ. إنَّكَ تؤوِّل القرآن على هواك، فصار المعنى السَنيُّ منك دَنيًّا مُعوَجًا»[2].

إنَّ الكلمة التي يستخدمها الرومي للتعبير عن التفسير هي كلمة «تأويل» وهي مشتقة من الاسم «أوَّل»، بمعنى الأوَّل، فإنْ تُفَسَّر كلمة يعني أنْ ترجع بها الى أصلها الأوَّل، أنْ تكتشف نيَّة مؤلفها. وفي ضوء ذلك، تعني موعظة الرومي «ترجم نفسك» أنَّ القرَّاء بحاجة للرجوع إلى أصل أنفسهم، إلى أصلِ ذاتيتهم وعدم الموضوعية الكامنة فيهم. إنْ لم تتحقق مهمة معرفة المرء نفسه، فسوف يفسِّر القرّاء النص المقدس والأخبار على أساس الهوى والرؤية القاصرة للحقيقة. ويعتبر الرومي هذا التفسير تفسيراً لا قيمة له، بل هو يعطي صورة مشوهة، الأمر الذي يُظهِر إلى أيِّ حد يكون التفسير خاطئاً حين ينتج من منظور هوى المفسِّر. وصاحب التأويل الباطل كالذبابة، التي تعوم فوق قشةٍ في بركةٍ من بول الحمار معتقدة أنَّها الرُبَّان الماهر الذي يُبحر بالسفينة في محيطٍ لا حدود له[3]. فإنْ كان المرءُ قادراً على إدراك التحذير في هذه الصورة للتفسير الزائف فلن يكون ذبابةً «ولا تكون روحه شبيهةٌ بصورته»[4].

---

(1) المصدر نفسه، 6: 4304.

(2) Rumi, *Mathnawi*, I: 1079-1081.

(3) المصدر نفسه، 1: 1082 – 89.

(4) المصدر نفسه، 1: 1090.

ويرى الرومي وجود نتيجة سلبية أخرى لتفسير القرآن على أساس الرأي ذلك أنَّ مثل هذا التفسير يؤدي الى إنكار المعاني الظاهرة للقرآن. ومثل هذه الحالة ما تتضمنه الآية القرآنية: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا ﴿٤٤﴾﴾ [الإسراء: 44].

ويمثل المعتزلة فرقة من رجال اللاهوت المسلمين الذين يفسرون القرآن بالعقل. وعلى أساس الرأي المتشكل من إعمال العقل في تفسير النص القرآني، وهم يقولون:

متى يظهر غرض التسبيح؟ إنَّ دعوى الرؤية من خيال الغي. بل إنَّ الناظر إلى هذا الجماد، يعتبرُ فيقوم بالتسبيح. ومن ثَمَّ فما دام الجماد يدفعك للتسبيح، فإنَّ هذا الأمر يُتَخذُ على أنَّهُ هو الذي قام بالتسبيح[1].

وهذا هو تأويل أهل الاعتزال، ومن لم يكن لديه قبسٌ من نور الحال. «وما لم يخرج الإنسان عن قيود الحسِّ، يكونُ عاجزاً عن إدراك الصُّوَر الغيبية»[2].

أما أولئك الذين غادروا عالم الجماد إلى عالم الأرواح قادرون على أنْ يسمعوا تسبيح الجماد كالسماوات والأرض والأحجار[3].

بالنسبة لهؤلاء الناس يصبح المعنى الحرفي للقرآن حقيقة حية ثابتة[4]، فالرؤية المناسبة إذن هي أنَّ السالكين يقبلون المعنى الحرفي للنصوص المأثورة، كالقرآن

(1) المصدر نفسه 3: 1024-1026.

(2) المصدر نفسه 3: 1027-1028.

(3) المصدر نفسه3: 1008- 1023.

(4) قارن ما تحتم على رفيق الرومي شمس التبريزي أن يقوله بهذا الشأن: «أنا أتحدث عن كلام الجمادات وأفعالها، والتي ينكرها الفلاسفة. ما الذي عليَّ أن أفعله بالعيون التي لديَّ؟
Chittick, *Me and Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi*, pp.110-111.

وسنة النبي (صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَعَلَىٰٓ آلِهِۦ وَسَلَّمَ)، دون تأويل قط، حتى يكون في حلوقهم كالشهد واللبن.

ذلك أنَّ التأويل هو رد العطاء، وذلك لأنَّه يرى تلك الحقيقة رؤية خاطئة. وتلك الرؤية الخاطئةُ من ضعف عقله، والعقلُ الكُليُّ لبٌّ، والعقل الجزئيُّ قشرٌ. فقم بتأويل نفسك لا الأحاديث النبويَّة، واشْتمَّ أنفكَ ولا تشْتَمَّ الرياض[1].

وبينما يبدو من الكلام أعلاه أنَّ الرومي يقف بشكل كامل ضد تأويل القرآن، غير أنَّ الأمر ليس كذلك. إنَّهُ على وعي تام أنَّ تأويل القرآن عنصرٌ مهمٌ لمعرفة المعنى الذي يريده الله في القرآن. فضلاً عن ذلك، يعد الرومي تأويل القرآن نشاطاً يساعد الساعين في سبيل الله. ولأنَّ منتهى غاية الرومي هو مساعدة الساعين إلى الله على مواصلة السير في سبيله، فهو يوجِّه هذه النصحية لأولئك الذين استعادو صحتهم الروحية من خلال تقيُّدهم بأوامر القرآن، والاقتداء بالنبي (ﷺ) بأنْ يصغوا مسامع قلوبهم لمواعظ أولياء الله، ويسلِّموا ذواتهم لكلام الله، ويمكن لهؤلاء السالكين أنْ يقرروا، بناءً على المعيار التالي، إن كان التأويل صائباً أم خاطئاً:

إنَّ التفسير الصحيح هو الذي يجعلك متحمساً، ويجعلكَ مليئاً بالنشاط والرجاء والحياء. أمَّا إذا جعلك واهناً، فاعلم حقيقةَ أنَّهُ تبديلٌ، ليسَ بتأويلٍ أو تفسير. لقد جاء القرآن من أجل التشجيعِ، وجعلِ المرء متحمساً، وذلك حتى يأخذ بأيدي القانطين[2].

---

(1) Rumi, *Mathnawī*, I: 3741-3744.

(2) المصدر نفسه، 5: 3125 – 3127.

طبقات المعنى

في حين يعدُّ التمييز الأولي الذي يقوم به الرومي حين يناقشُ القرآن تمييزاً ثنائياً بين الشكل والمعنى، هنالك أمثلة في أعماله يتحدث فيها عن وجود الطبقات المتعددة للمعنى في القرآن. ويستشهد في المثنوي بالحديث: «إنّ للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن»[1]. وفي شرحه لهذا الحديث عن النبي ﷺ، يقول الرومي:

اعلم أنَّ حروف القرآن وألفاظه ظاهرةٌ، وتحتَ كلِّ ظاهرٍ باطنٌ شديدُ القهرِ. وتحتَ هذا الباطنِ باطنٌ ثالثٌ، تتيه فيه العقولُ بأجمعها. والبطنُ الرابعُ من القرآن لم يدركهُ شخصٌ قط، ولا يعلمهُ إلَّا الله الذي لا نظير له ولا ند[2].

هنالك أكثر من نقطة تستحق الاهتمام في شرح الرومي: أولاً، من المهم ملاحظة أنَّ الرومي لم يبين طبقات الأسماء، بل وضح الطبقة الثانية للمعنى من خلال إدراجه وفقاً لقوته. ويوضِّح المعنى الثالث مشيرًا للجانب السلبي الذي يرافقه عبر تبيان أنَّ العقل عاجزٌ عن فهم هذا المعنى. أمَّا المعنى الرابع فيحيله مباشرة إلى علم الله. ونلاحظ كذلك أنَّه رغم ذكر الحديث النبوي المتعلق

---

(1) Badī al-Zamān Fruzānfar. *Aḥādīth waqiṣaṣ - ī mathnawī*. Ed. By Husayn Dawudi. Tehran: Amir Kabir, 1376/1997, p.278.

مصدر الحديث: ابن حبان، صحيح ابن حبان، تحقيق أحمد شاكر، 1952 ، القاهرة: دار المعارف، رقم الحديث: 74 ، ص 75.

(2) Rumī, *Mathnawī*, III: 4244-4247.

بالطبقات المعنى (أبطن) السبع، يناقش الرومي أربعاً منها فقط. ويتبادر للذهن عند ذكر الرومي لطبقات المعنى الأربع، التصنيف الرباعي لطبقات المعنى في القرآن التي تم استخدامها في أحد أقدم النصوص للتفسير الصوفي، وهو نصٌ يعود للإمام جعفر الصادق (ت 148هـ/ 765م)[1]. وفي هذه الصيغة توجد أربع أنواعٍ لتعابير القرآن هي العبارات والإشارات واللطائف والحقائق[2]. ويرتبط بكل نوعٍ منها نوعٌ مختلف من الناس. ويتوقف الوصول لمعاني القرآن على المستوى الذي يقف عنده الشخص. وبقدر طبقات المعنى يتدرج مستوى الناس من العامة للخواص فأولياء الله فالأنبياء[3].

ويبيِّن شرح الرومي مرة أخرى فهمه الذي مفاده أنَّ الباطن والظاهر والشكل والمعنى مرتبطان ببعضهما بطريقة لا ثنائية. قد تكون هناك طبقات متعددة للمعنى على المستوى الباطن، غير أنَّها جميعاً مندمجة داخل المعنى الظاهري. ويشير هذا الشرح إلى ناحية أخرى في كتابات الرومي، أيْ طبيعتها غير المنهجية، حتى أنَّه يُنتقد لعدم قيامه بذلك، بل إنَّ الرومي نفسه لم يقدم تعاليمه بطريقة منهجية. وترتبط الأشعار التي تسبق تلك التي استشهدنا بها أعلاه بالنقد الذي وجهه بعض القرَّاء للمثنوي بسبب افتقاره للمنهجية. ووفقاً لوصف الرومي، يقول أولئك

(1) Keeler, Sufi Hermeneutics: *The Qur'an Commentary of Rashīd al-Dīn Maybudi*, p.55.

(2) نص الحديث كالتالي: «كتاب الله عز وجل على أربعة أشـياء: على العبارة والإشارة، واللطائف، والحقائق، فالعبارة للعوام، والإشـارة للخواص، واللطائـف للأولياء والحقائق للأنبياء»، محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، بلا تاريخ ، ج89، ص 103 . [المترجم].

(3) يُنظر، الفصل الثاني والثالث من *Keeler, Sufi Hermeneutics: The Qur'an Commentary of Rashīd al-Dīn Maybudi* ، لأجل الحصول على نظرة شاملة بشأن التصنيف الرباعي لطبقات المعنى والصيغة الأخرى التي استخدمها مختلف المتصوِّفة في تفسيراتهم للقرآن.

النُقاد:

إنَّ المثنوي كلامٌ دني، إنَّهُ مجرد سيرة للرسول، وهو مُقَلِّدٌ فيه. وليس فيه ذكرٌ لتحقيقات أو أسرار عالية، حتى يسوق الأولياء جيادهم إلى تلك الناحية. وليس فيه شيٌ من مقامات التَبَتُّل حد الفناء درجة درجة حتى لقاء الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ. ولا يحتوي على شرح كلِّ مقامٍ ومَنْزِلٍ وحديِّهما، بحيثُ يحلِّقُ صاحبُ قلبٍ بجناحٍ منه[1].

ويرى الرومي أنَّ أسلوب المثنوي وطريقته شبيهان بأسلوب وطريقة القرآن، ويجيب منتقديه بالقول: إنَّه في وقت نزول القرآن، طعن فيه الكفَّار بالطريقة نفسها قائلين: «إنَّهُ أساطير الأولين وخرافاتهم، وليس فيه عمقٌ أو تحقيقاتٌ عاليةٌ، حتى الأطفال الصغار يفهمونهُ، إنَّه لا يحتوي إلَّا على أمرٍ بالمعروف أو نهيٍ عن المُنكرِ. إنَّهُ سطحيٌّ يفهمهُ كلُّ إنسانٍ، فأينَ ذلك البيان الذي يحارُ فيه العقل؟»[2].

وتشتغل رؤية القرآن التقويمية على قاعدة تشكيل الثنائيات، وحين يسهب القرآن في تفصيل الأنماط المختلفة للمؤمنين والكافرين فهو يفعل ذلك تمشياً مع مقتضيات الخطاب. إنَّهُ لا يواصل خطابه خطوة فخطوة من البداية حتى النهاية على أسلوب الطروحات والرسائل المنهجية في علم الأخلاق أو النفس أو الفلسفة. ويتبع الرومي الأسلوب نفسه في طرح تعاليمه في المثنوي، فهو مهتمٌ بعرض المفاهيم الأساسية للسير (إلى الله) وبُنيَة الكون وبُنيَة النفس، غير أنَّهُ لا يعطي مساحة كبيرة للتفاصيل الصغيرة أو عرض مراحل المسار على طريقة الطروحات المنهجية في تناول التصوُّف. ينصبُّ جُلُّ اهتمامه على عرض طريقة تطبيق المفاهيم في تشكيلة متنوعة من المواقف والأحوال المختلفة.

(1) Rumi, *Mathnawi*, III: 4233-4236.

(2) المصدر نفسه، 3: 4241 – 44.

وفي ضوء ذلك، يبدو شرح الرومي لحديث الأبطن السبعة (للقرآن)، حتى وهو يبين فهمه لطبقات معاني القرآن، مثالٌ على تثبيط توَقعات القراءِ المهتمين بالعرض المنهجي للأفكار، حيث يودُ القارىء، وهو يتابع الحديث، من الرومي أنْ يبين معنى الأبطن السبعة، لكن الرومي يكتفي بذكر أربعة منها فقط. وحيث يريد القارىء أنْ ترتبط تلك الطبقات الأربع للمعنى القرآني بالصيغة المشهورة لرواية ذلك الحديث في تفسير الإمام جعفر الصادق. لم يصفِ الرومي سوى خصائص كل مستوى وأثره على العقل. فغرضه إذن ليس تزويد القارىء بطروحات منهجية عن التصوف أو المفاهيم الأساسية للتفسير القرآني، بل إنَّه يرغبُ فقط برسم صورة للحالة عبر لمسات تعبيرية عامة وشاملة. وتبين النظرة العميقة للطريقة التي يفسِّرُ بها القرآن أنَّهُ يشتغل على مستوىً مزدوجٍ من المعنى الظاهر والباطن. وتشابه طريقته المزدوجة هذه الأداة الأساسية التي يستخدمها في تحليله للحقيقة التي تتكون من المبنى والمعنى. وإلى مثل تلك الأمثلة من تفسيراته لآيات القرآن نحيل نظرنا الآن.



حين ياتي مدد الله

تعطينا تفسيرات الرومي لسورة النصر مثالاً ممتازاً على الأسلوب الذي يوَضح طريقته المزدوجة في التفسير. ومن خلال شرحه لهذه الآيات يميِّز الرومي بين المعنى التاريخي الظاهر لكلام الله ومعناه العابر للتاريخ: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ۝١ وَرَأَيۡتَ ٱلنَّاسَ يَدۡخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفۡوَاجٗا ۝٢ فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا ۝٣﴾ [النصر: 1-3].

ويقدم الرومي المعنى الظاهري لهذه الآيات أولاً وكما يلي:

يفسِّرُ مفسِّرو الظاهر هذه السورة على هذا النحو: كان لدى المصطفى ﷺ همَّةٌ عاليةٌ، «سأجعل العالم كله مسلمين وسأضعهم جميعاً في طريق الله» . عندما رأى وفاته تدنو قال: آهِ، ماعشتُ طويلاً بما يكفي كي أدعو الخلق إلى الله؟» أجابهُ الحق تعالى: لاتحزنْ. في تلك الساعة التي تمضي فيها، سأجعلُ هذه الولايات والمدن، التي ستفتحها بالجيوش والسُّيوف، كلها مطيعةً ومؤمنةً دون جيوشٍ وسيوفٍ. وآية ذلك أنَّهُ في النهاية عندما ينقضي أجلُك سترى الخلقَ يدخلون من كلِّ بابٍ جماعاتٍ ويغدون مسلمين. وحين ترى ذلك، اعلم أنَّ وقتَ رحيلك قد حان. سبِّحْ بحمد ربك عندئذ واستغفرْهُ، لأنكَ ستأتي إليه لا محالة[1].

وفي المقطع أعلاه، نرى أن المفسِّرين المهتمين بالمعنى الظاهر للقرآن

---

(1) Rūmī. *Fihi mā Fihī*, p.78.

يربطون آيات هذه السورة بأحداثٍ تاريخية حصلت في حياة النبي محمد (ﷺ) كاعتناق القبائل البدويّة للإسلام ودنوّ أجل النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ. ويُرى النبيُّ، وفقـًا لهذا المنظور، أنّه المخاطَب الوحيد في هذه الآيات. ويقارن الرومي بين الاتجاه التاريخي، لمثل هؤلاء المفسرين، والذي يقوم على المعنى الظاهر وبين تفسير المحققين القائم على التفسير الباطن، وكما يأتي:

لكن المحققين يقولون: إنَّ معناها هو الآتي: يتصوَّر الإنسان أنَّ بمقدوره أنْ يخلِّص نفسه من الصفات الذميمة عبر تدبيره وجهاده. وحين يُمعن في مجاهدة النفس أكثر ويوسع نطاق قدرته وأدوات الفعل الإنساني لديه ويتخلى عن طول الأمل، يناديه الله قائلاً: «لقد ظننت أنَّك وصلت لذلك بجدك واجتهادك. ذلك في الحقيقة سنةٌ سننتها أنا، ومفادها أنَّ عليك توسيع ما تملكه في سبيلي. حينها فقط يأتي عطاؤنا. ونقول لك: «اقطع هذا الطريق اللامحدود على قدميك الواهنتين». ونعلم أنه بقدميك الواهنتين لن تتمكن أبداً من بلوغ نهاية الطريق، وحتى في مئة ألف عام لن تقوَ حتى على بلوغ مرحلة واحدة من مراحله. غير أنَّك حين تبذل الجهد وتصل للطريق ستسقط في النهاية، ولن يكونَ باستطاعتك التقدم خطوة أخرى إلى الأمـام، حينها سيشملك لطف الله. تماماً كما يتم التقاط الأطفال وحملهم حين يكونون في دور الحضانة، ثم يتركون لوحدهم كي يعتمدوا على أنفسهم حين يكبرون. ولهذا لم تعد لديك القوة الآن، وحين كانت لديك القوة وكان بمقدورك الجهاد، بين الفينة والفينة في حالةٍ بين النوم واليقظة، فقد منحناك اللطف لتحصل على القوة والأمل في سعيك في سبيلنا. وفي هذه اللحظة حيث لم تعدْ لديك الوسيلة لمواصلة السعي، انتبه للطفنا وتسديدنا وفضلنا وانظر كيف تنهال عليك الألطافُ زرافاتٍ ووحدانا. ولم تكن لترى من ذلك شيئاً ولو بذلت مئة ألف ضعف من جهدك في هذا السبيل، ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًۢا ﴿٣﴾﴾ [النصر: 3]. استغفر ربك من تلك الأفكار واعلم أنَّك كنت تتخيل أنَّ كل

هذا ناتجٌ عن جهدك وحده فقط ، ولم تكن لترى أنَّ ذلك كله من قبلنا. أمَّا الآن وقد رأيتَ أنَّ كل ذلك من ربك، فـ﴿وَٱسْتَغْفِرْهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا ٣﴾ [النصر: 3].

ولفهم النقاط التي أثارها الرومي أعلاه عبر تقديمه لرؤية المحققين في تفسير سورة النصر، من المفيد تلخيص بعض جوانب نظرية التصوُّف التي تتجلى في ثنايا تفسيراته (للقرآن). إنَّ هدف التصوُّف هو نيل القداسة أو القرب من الله عبر الاستغراق في حضوره في هذا العالم. ويبين أحد تعاريف التصوُّف، والذي تمت صياغته من منظور شخصية المتصوِّف وأخلاقياته، أنَّ غاية التصوُّف هي «التَخَلُّقُ بأخلاق الله»[1]. ويتضمن هذا التعريف أنَّ عملية التَخَلُّقُ بأخلاق الله تسبقها عملية تخلي المرء عن الصفات الذميمة.

ويشير الرومي إلى التعقيد في هذا الجانب من السير في طريق التصوُّف، حين يناقش السبب الذي يدعو السالكين لطلب المغفرة من الله لخطئهم في الاعتقاد بقدرتهم على التَخَلّي عن الصفات الذميمة بجهودهم الشخصية. فيقول: إنَّ الجانب المحيِّر في هذه النقطة هو التناقض الجليُّ بين إلزام الله الواضح للناس في القرآن ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُواْ فِي سَبِيلِهِۦ... ﴾ [المائدة: 35] من خلال بذل الجهد الشخصي بينما الواقع، من منظور المحققين، أنَّ عون الله وحده الذي يحقق تلك المهمة.

ويُبيِّن تفسير الرومي أنَّ القداسة والقرب من الله يتحققان من خلال اللطف الإلهي والجهد البشري، بل الأهمُّ من ذلك، وفي سياق مناقشة مناقب الشخصية، يشير الرومي إلى الفهم الصوفي لتعاليم القرآن المتعلقة بالصفة الجوهرية للكائنات

(1) William C. Chittick. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989, p.283.

البشرية. وفي هذه الرؤية للأشياء، فإنَّ الصفة الحقيقية الوحيدة التي يمتلكها الناس في المسار الطبيعي لحياتهم هي حاجتهم وفقرهم واعتمادهم الكامل على الله. إنَّ الفضل الوحيد الذي يمكن للإنسان أنْ يقدمه لله الملك، الذي لا ينقصه شيء، هو الشعور بعدميته وحاجته وفقره إلى الله[1]. وفي ضوء ذلك، يُعدُّ إدراك ذلك الفقر مرحلة واحدة في السير في طريق التصوُّف، وبعد إدراك هذه المرحلة، يأتي طلب المرء للمغفرة جرَّاء مواطن الضعف السابقة المتمثلة في التفكير بأنَّ بمقدوره تحقيق القداسة والقرب بجهوده الشخصية فقط.

يتمحوَر النقاش في سورة النصر حول كلمة النصر، تلك الكلمة العربية التي تمت ترجمتها بكلمة victory بالإنكليزية والتي تعني الفتح. وتعد كلمة الفتح مصطلحاً في نظرية التصوُّف وهي تدلُّ على تجربة أو مرحلة إعداد تتكشف فيها المعاني والحقائق وتتجلى أمام السالك. ويُفسِّر المتصوِّفةُ قول النبي محمد (ﷺ): «أرِنا الأشياء كما هي!» أو «أرِنا حقائق الأشياء!»[2] بأنَّه الدعاء أو الصلاة لبلوغ ذلك الفتح. ويرى الرومي أنَّ السالكين سيدركون، عند هذا المستوى من الحقيقة، الخلل في أفكارهم الأولى ويسارعون لطلب المغفرة وكما أمرهم الله.

وهنالك طريقة أخرى يدرك المتصوِّفةُ من خلالها العملية التي ينخرطون فيها، وتلك الطريقة قائمة على قول النبي محمد (ﷺ): «الشريعة أقوالي والطريقة أفعالي والحقيقة أحوالي»[3]. وكما في مجال المظهر الخارجي للأعمال تماماً،

(1) Chittick, Me and Rumi: *Autobiography of Shams-I Tabrizi*, pp. 94-95.

(2) مصدر الحديث: أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي، صيد الخاطر، 1960، 3 مجلدات، دمشق: دار الفكر، ص 429.

(3) Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.10.

مصدر الحديث: ميرزا حسين النوري الطبرسي، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، 1991، بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 18 مجلد، ج11، ص 173، حديث رقم: 12672.

يتبع السالك مثال النبي، أمّا في مجال الرحلة الباطنية فالهدف هو تجربة الأحوال والمنازل التي اجتازها النبي (ﷺ). لقد نوقشت هذه النقطة في فصل سابقٍ يتعلق بمقدرة الأمي شيخ نسَّاج البخاري على ربط كل آية من القرآن بما يناسبها من الأحوال والمنازل (المقامات) التي تخصُّ النبي محمداً ﷺ. ويبين الحديث الذي اقتبسه الرومي آنفاً مثالاً على الطريقة التي تنشأ من خلالها العلاقة بين الظروف التاريخية والأحوال الباطنية للنبي محمد ﷺ وبين تجارب السالكين المتمثلة في طريق التصوُّف.

ويبينُ تفسير الرومي كذلك أنَّ همَّ أرباب التحقيق، خلال قراءتهم للقرآن، يكمن في الوصول لمعرفة أنفسهم وتجاوز المدى الذي وقف عنده المفسرون الذين انشغلوا بدلالة المعنى التاريخي الظاهري لآيات القرآن. فمن الناحية التاريخية، نجد أنَّ سورة النصر قد خاطبت النبيَّ محمداً (صلى الله عليه وآله) فقط، أمّا المحققون فيرون أنَّه يتوجب على كلِّ مسلمٍ يقف موقف النبيِّ أنْ يدرك المعاني الكامنة في تلك الآيات. كذلك يرى المحققون أنَّ المخاطب في القرآن دائماً هو القارىء والمستمع حتى حين يتضح من الناحية التاريخية أنَّ آياتٍ بعينها كانت موجهةٌ للنبي ﷺ فقط. ويفترض القصص القرآني، بما في ذلك قصة النبي محمد ﷺ، أنَّ إمكانيات المعرفة متوفرة لكل قارىء.

كذلك تساعد هذه الاقتباسات على توضيح منطق الطريقة التي يربط الرومي من خلالها دلالة المعنى التاريخي الظاهري للقرآن بدلالاته الباطنية العابرة للتاريخ. ويربط الرومي القبول الظاهري للإسلام من قبل القبائل البدوية، من دون تدخل عسكري مباشر للنبي محمد (ﷺ)، بالتجلي الباطني للطف والعطاء والفضل الإلهي. تماماً كما بلغت حياة النبي مرحلة القرب وتجلَّت قدرته المادية على التدخل في شؤون الأرض، تنهال بالطريقة نفسها ألطاف الله وعطاياه وأفضاله عندما يبذل السالك قصارى جهده على مستوى القدرات الباطنية والظاهرية، وهي

حالة يمكن تشبيهها بموتِ الأنا وفنائها ومحدودية فهمها للحقيقة. إنَّ الهدف على المستوى الظاهري هو رغبة النبي ﷺ بانتصار الإسلام، أمَّا على المستوى الباطني، فرغبة السالك في بلوغ القرب من الله عبر كشف الحقائق. وعلى المستوى المصغر يكون تفسير النصر الظاهري على أنَّه الفتح الباطني، وهو الفتح في بلوغ غاية القرب من الله.

وفي الختام، يمكننا ملاحظة أنَّ الطريقة التي اتَّبعها الرومي هي طريقة مزدوجة مفادها أنَّ كل آيةٍ قرآنية لها دلالة ظاهرية وأخرى باطنية. وترتبط الدلالة الباطنية بالأحوال والمقامات في طريق التصوُّف ولا تنفي المعنى الظاهري مطلقاً. ورغم أنَّ التفسير الصوفي، كما هو الحال في تفسير الرومي، يؤكد على المعاني الباطنية للقرآن، يراها في الوقت نفسه تعتمد على معانيه الظاهرية.



مقام إبراهيم

نتناول الآن المثال الثاني لطريقة الرومي المزدوجة في تفسير القرآن كما في تفسيره للآية: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى ... ﴾ [البقرة: 125]. حيث يبين الرومي في شرح هذه الآية:

يقول أهل الظاهر: «إنَّ المراد من هذا (البيت) هو الكعبة، التي كلُّ من يأوي إليها يظفر بالأمان من الآفات، ويُحَرَّمُ فيها الصَّيد، ولا يجوز فيها إلحاقُ الأذى بأيِّ إنسان. وقد آثرها الحق تعالى لتكون بيتاً له»[1]. ويرى الرومي أنَّ هذا التفسير القاسم على المعنى الظاهر صحيحٌ وصالحٌ في الوقت نفسه. غير أنَّه يستمر في تقديم تفسيرٍ آخر للآية كما يراها أهل التحقيق حيث يقول:

هذا هو التفسير الظاهري للقرآن، أمَّا أهلُ التحقيقِ فيذهبون إلى أنَّ المراد بالـ (بيت) هنا هو باطنُ الإنسان، أي: «يا ربِّ، أخلِ باطني من الوسواس والمشاغل النفسانية وطهِّرهُ من الشهواتِ والفِكَرِ الباطلة، حتى لا يبقى فيه خوفٌ ويظهر فيه الأمنُ ويكون كلهُ محلاً لوحيك، ولا يكونُ فيه طريقٌ للشيطانِ والوسواسِ». ومثلما أمرتَ الشُهُبَ أنْ ترقب السماء حتى تمنع الشياطين من استراق السمع لأسرار الملائكة، لكي لا يطَّلع أحدٌ عليها، وتكون في منأى من كل الآفات. أي: «يا رب، كلِّف حرس عنايتك بمراقبة باطننا، لكي يبعدوا عنا وسواس الشياطين وحِيل النفس

(1) Rūmī. *Fīhi mā Fīhi*, p.164.

والهوى». هذا هو قول أهل الباطنِ وأرباب التحقيق[1].

من الواضح في عرض الرومي لتفسيرات أهل التحقيق لـ (بيت الله) أنّه يواصل استخدام تقسيمه الثنائي للمعنى الظاهري والمعنى الباطني. أمّا على المستوى الباطني فهو قانعٌ بذكر باطن الإنسان ولم يقدِّم المزيد من التمييز باعتبار المزيد من المستويات الدقيقة. ونرى كيف أنَّ الدلالات الظاهرية لم تفقد صلاحيتها، بلْ جرى تناولها برؤيةٍ أكثر اتساعاً للمجال الذي تُطبَّق فيه تعاليم القرآن. فمهما علتْ رتبة المعنى ومهما كان عمقه، فذلك لا يلغي الدلالة الظاهرية أو المعنى الأقل رتبةً لآيات القرآن. وفي حقيقة الأمر فإنَّ الانسجام بين الظاهر والباطن وبشكل دقيق هو الذي سمح لأرباب التحقيق أنْ ينتقلوا من الدلالة الظاهرية إلى الدلالة الباطنية، لهذا يقدِّم المعنى الظاهري نقطة الانطلاق لاكتشاف أعماق المعنى الباطني.

وفي تفسيره للدلالة الباطنية لهذه الآية، يوضِّح الرومي مبدأ الأولويَّة الذي يوجِّه علم تأويل النصوص، أي أنَّ قلوب الأنبياء والأولياء هي الأصل (الجذر) بينما الكعبة بشكلها المحسوس الذي بناه إبراهيم من الحجر هي فرعٌ لذلك[2]. ويبدو أنَّ أولويَّة قلوب الأنبياء والأولياء مفهومة للرومي بمعنى أنَّ الله أول ما أظهر ذاته في قلب إبراهيم. لهذا يعتبر قلب إبراهيم بحقٍ (أول بيت لله) والكعبة المحسوسة فرعٌ له، أو أنَّها الفرع الذي نبتَ من ذلك الجذر، أي من ذلك القلب المقدس.

إنَّ صفات الكعبة هي «أنَّ كلَّ من يأوي إليها يظفر بالأمان من الآفاتِ»، ذلك

---

(1) Rūmī. *Fīhi mā Fīhī*, pp.164-165.

ينظر كذلك، الرومي، «فيه ما فيه»، ترجمة عيسى علي العاكوب، 2001، دمشق: دار الفكر، ص 239.

(2) Rūmī. *Fīhi mā Fīhī*, pp. 165.

أنَّ ما يوضحه مفسرو الظاهر هو مجرد انعكاس صفات البيت الأصل الموجود داخل الإنسان المقدس و«إذا لم تكن الكعبةُ هي القلبُ، فما فائدة الكعبة؟»[1].

ويقدم الجزء الثاني من الآية، موضوع النقاش حيث يقول الله تعالى: ﴿وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى ... ﴾ [البقرة: 125]، إيضاحاً إضافياً للنقاط التي تمَّت إثارتها فيما سبق والمتعلقة بتفسيرات الرومي التأويلية للقرآن. إنَّ «مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ» ومصلاه هو مكانٌ قرب الكعبة، يقول أهل الظاهر: إنَّ إبراهيم قد أقام فيه صلاته. واقتداءً بإبراهيم، أصبح ذلك تقليداً بل واجباً أنْ يصلي فيه المسلم ركعتين. ويعد الرومي هذا التفسير الظاهري لمقام إبراهيم بالنسبة «صحيحاً وطيباً» لكنه يوضح المعنى في أعيُن أرباب التحقيق فيقول:

أما مقامُ إبراهيم عند المحققين فيعني أنَّ عليك أنْ ترمي بنفسك في النارِ مثلَ إبراهيم من أجلِ الحقِّ[2]، وأنْ تأتي بنفسك إلى هذا المقام بالمجاهدة والسعي في طريق الحقِّ، أو قرب هذا المقام. فيكونُ الإنسانُ عندئذٍ قد ضحَّى بنفسه من أجل الحقِّ، أي إنَّه لا يبقى للنفس لديه أيُّ خطر ولا يرتعدُ من أجل نفسه. صلاةُ ركعتين في مقام إبراهيم شيءٌ رائعٌ، لكنَّها الصلاةُ التي قيامها في هذا العالم وركوعها في ذلك العالم[3].

ويبين هذا الشرح أنَّ الطريق الباطني هو أنْ تتبع خطوات الأنبياء وتجرِّب

(1) المصدر نفسه.

(2) يصف القرآن كيف أنَّ نمروداً قد أمر برمي إبراهيم في النار الملتهبة لكن الله أمرها أن لا تؤذي إبراهيم: ﴿يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ۝٦٩﴾ [الأنبياء: 69].

(3) Rūmī. *Fīhi mā Fīhī*, p. 165.

ينظر كذلك، الرومي، «فيه ما فيه»، ترجمة عيسى علي العاكوب، 2001، دمشق: دار الفكر، ص 240.

الأحوال والمقامات التي اجتازوها في مسيرهم إلى الله. إنَّ عنوان النبي إبراهيم في التراث الإسلامي هو «خليل الله» وصِفَةُ مقامه هو أنَّ الذين يقفون عنده يضحُّون بأنفسهم لأجل نيل القرب من الله.



الخاتمة:

غاية التفسير

يمكن القول: إنَّ غاية الرومي في تفسيره للقرآن هي الإرشاد والهداية، وتتوجه تفسيراته للقرآن إلى الشخص الساعي للقرب من الله ويرى الرومي أنَّ دوره هو دور المعلم الروحي الصادق الذي يكشف الدلالة الباطنية للقرآن لأجل المسير في الطريق الباطني. وعند التدقيق في تفسيرات الرومي التأويلية نرى أنَّ الهداية والإرشاد التي يقدِّمها عبر تفسيراته للقرآن تتخذُ أشكالاً متعددة. وكونه شخصاً بلغ مقام القداسة فهو يهدي الناس من خلال تقديمه نماذج للتفسير الصحيح. كما يرشد الناس من خلال إظهار حقيقة أنَّ معرفة النفس هي المفتاح في عملية التفسير القرآني. وهو يوضح الأدوات التي من خلالها يمكن للمرء الحصول على فهم القرآن، وهو بهذه الطريقة يضع الرؤية والأصول المناسبة التي يحتاج السالك لمراعاتها فيما يتعلق بالنبي محمد (ﷺ) والقرآن. كما أنَّه يوجه السالكين من خلال توضيح أحوال ومقامات النبي محمد والأنبياء السابقين الذين ورد ذكرهم في القرآن والذي يرى فيهم قادةً يحتاج كل سالكٍ مسلمٍ أنْ يقتدي بهم.

إنَّ هَمَّ الرومي واهتمامه بالسالكين واضحٌ في أعماله، وحتى حين يكون منتقداً لأحدهم بشدة، يشرح أنَّ أصلَ قسوته وحدته نابعٌ من شفقته على معاناة ذلك الشخص. مثال ذلك أنَّهُ حين يلوم قارىء القرآن ابن مُقري لعدم معرفته

بمعاني القرآن، يقول الرومي أنَّهُ «أراد أنْ يأخذ بيد صديقه نحو المعنى»[1]. كان يتمنى للآخرين فقط أنْ يحظوا بالبركات التي حظيَ هو بها. وكما رأينا سابقاً أنَّ الرومي يرى كل كائن بشري كوناً صغيراً تنفتح فيه كل قصص القرآن. في داخل كل شخص يوجد مؤمنٌ وكافرٌ يحارب أحدهما الآخر. ويوجّه الرومي خطابه لهؤلاء الناس الذين يقفون وسط الطريق يتجاذبهم الجانب الهابط والسامي داخل نفوسهم: «نحن نريد، والآخرون يريدون، فمن سيفلح؟ من يجعلهُ الحظُّ حبيباً له؟»[2] ويرى الرومي نفسه وارثاً للأنبياء متحدثاً من الجوهر النوراني للطبيعة البشرية وإليها، منادياً على الناسِ أنْ يسارعوا إلى رحمة الله.

تشتمل تفسيرات الرومي التأويلية للقرآن على كل وجود القارىء، وإنَّ فهم القرآن بالنسبة للرومي يتطلب فهم المحتوى الداخلي للنفس. القرآن نصٌّ حيٌّ يتجاوب مع الأسلوب المتبع في تناوله، ولهذا تتضمن مهمة التفسير الارتقاء بالنفس من خلال تجسيد تعاليم القرآن. وحسب نظرية استجابة القارىء (reader-response theory) في علم التأويل، يتم تدوير عملية القراءة بحيث يستكشف (يقرأ) النصُّ قارءه. وما أنْ يشرع القرَّاء الذين يبتغون تفسير القرآن حتى ينتهوا لنتيجة يجدون فيها أنفسهم وقد جرى تفسيرها لهم.



(1) المصدر نفسه، ص 82.

(2) Rûmi. *Fîhi mā Fîhî*, p.57.



فرعون في القرآن

لقد تناول هذا الفصل وصف فرعون في القرآن، ويعني الوصف هنا الطرق التي يقدِّم النص لقرَّائه من خلالها المعلومات «الضروروية لإعادة بناء الشخصية من خلال السرد»[1]. ويظهر فرعون باعتباره شخصية محورية ضمن السرد العام لقصة موسى وبني إسرائيل. وسوف تستعرض هذه الدراسة السمات الشخصية التي رسمها القرآن لفرعون لتقرير إنْ كان هناك أيُّ تطور أو تغيير في تلك الصفات عبر مسار السرد القرآني لقصة فرعون. وقد طرح المؤلف في هذا الفصل سؤالاً يتعلق بأسلوب القرآن في التصوير: كيف يقدم القرآن لقرائه رؤيته لدوافع فرعون؟

وهنالك علاقة وطيدة بين الشخصية والحدث، إذ يقول هنري جيمس: «وهل الشخصية سوى تحديد وتقرير الحدث؟ وهل الحدث سوى تصوير الشخصية؟»[2]

---

(1) Mark Allan Powell. *What is Narrative Criticism*? Minneoplis: Fortress, 1990. p.52.

(2) مقتبس في المصدر نفسه، ص 51.

وعليه، تناول الباحث شخصية فرعون عبر النظر للأحداث الخاصة بكل شخصية في السرد القرآني لقصة موسى وفرعون، ملتزماً بالمبدأ القائل: إنَّ الجُزء يكتسب معناه من الكُل، لأجل تقييم الدلالة النهائية لتلك الأحداث وما الذي يظهر من خلالها، آخذاً بنظر الاعتبار السياق القرآني العام. ويمكن معرفة السياق العام من خلال الرؤية الكونية التي يقدمها القرآن قبل الولوج في البحث الشامل عن الأساليب التي وصف القرآن شخصية فرعون من خلالها. ويقدم المبحث الأول من هذا الفصل السمات الرئيسية لرؤية القرآن الكونية.



أدب القصص القرآني الرفيع

يستحضر القرآن، عبر مخاطبته لمستمعيه في اللحظة الراهنة، الماضي ويستشرف المستقبل. ويستعرض القرآن الماضي عبر قصتين نموذجيتين إيحائيتين هما «عهد ألستُ (بربكم)؟ وقصة إبليس. ويستعرض القرآن الحاضر بشكل جلي في سورة الفاتحة ـ السورة الأولى في القرآن ـ أمَّا المستقبل فيتناوله بطريقة السرد الاستشرافي الذي يصف الأحداث المتعلقة بنهاية العالم بشكل حيَويٍّ متقدٍ مع التأكيد على يوم القيامة الوشيك الحدوث.

واحدة من المصطلحات التي يستخدمها القرآن في الإشارة لنفسه هي «الذكر». ويؤدي القصص القرآني وظيفته ضمن الهدف الكلي (للقرآن) لمساعدة مستمعيه أنْ يستذكروا تأكيده على الأمر الذي يشترك به جميع الناس، أيْ: عهد ألستُ(بربكم؟)». إنها الذاكرة العابرة للزمن والمتعلقة بالحوار بين الله وجميع الكائنات البشرية قبل الخلق: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: 172][1]، وكان جواب البشر على هذا السؤال هو: ﴿بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ﴾. [الأعراف: 172]. وفي الجزء الآتي من الآية نفسها، يوضح القرآن دلالة هذه الشهادة من البشر بشأن أنفسهم، وكما في قوله تعالى: ﴿أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]. وفي رؤية القرآن للحقيقة، يعدُّ هذا الإدراك لوحدانية الله

---

(1) Alast هي المكافىء لكلمة «ألستُ بربكم؟» في العربية.

والمقام الذي يستحقه أكثر الذكريات والمعارف رسوخاً لدى جميع البشر. وتشير المصادر الإسلامية لهذا الحدث بوصفه ميثاق ألستُ (بربكم؟) وهو يمثل فرضية القرآن الأساسية في مناقشة مسألتي الإيمان والكفر. ولأنَّ سؤال الله للبشر، قبل دخولهم لهذا العالم، يدور حول إدراكهم لربوبية الله، فإنَّ معرفتهم الفطرية، كما يصفها القرآن، تتكون من معرفة أنَّ الله واحدٌ وأنَّه الربُّ الوحيد الذي يستحق العبادة.

ويعدُّ الملك والرب من بين الصور المحورية التي يستخدمها القرآن لوصف الله تعالى. والملك هو من يملك جميع الخلق ويراقب أداءهم بشكل مباشر، ﴿وله الأسماء الحسنى﴾ [الأعراف: 180] كالرحمن والغفور والعادل والحكيم. ومن هذا المنظور، تعتبر جميع المخلوقات عبيداً لله الذي يملك خلقها ورزقها. وضمن هذه الرؤية للحقيقة، فإن جواب البشر المناسب هو الإقرار باعتمادهم على الله من خلال تعبيرهم عن الامتنان. ويعزز استخدام القرآن للشكر مقابل الكفر أهمية هذه الرؤية كما في قوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ (١٥٢)﴾ [البقرة: 152] وقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (١١٢)﴾ [النحل: 112]، وقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ (١١٤)﴾ [النحل: 114]. فالإيمان هو أنْ تشهد وتتذكر الحقيقة الأساسية لحال الإنسان، أي اعتماده على ربٍ رحيم، بالقول والفعل. ويقترن الإيمان في القرآن على الدوام بالعمل الصالح، ويعتبر قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ...﴾ [البقرة: 82] عبارة طالما تتردد في القرآن[1]. وفي ضوء هذه الفرضية القرآنية، يمتلك البشر معرفة فطرية بوحدانية الله وربوبيته،

(1) لمزيد من الأمثلة، ينظر، سورة البقرة (277) وآل عمران (57 و 200) وسورة النساء (57).

ويبدو الكفر بمثابة الغطاء لهذه المعرفة، كما أنَّ الكلمة التي يستخدمها القرآن نقيضًا للإيمان هي الكفر. وعند البحث في أصل كلمة الكفر، نجد أنَّها تدل على «تغطية الشيء»[1] أما في لغة اللاهوت فتعني إنكار وحدانية الله ورفض أنَّ القرآن كلام الله. فالكفرُ إذن هو إنكار متطلبات تذكُّرِ ميثاق «ألستُ بربكم؟» الذي قطعه كلُّ مخلوق بشري مع الله قبل زمن الخلق.

ففي الوقت الذي يطالب القرآن مستمعيه أنْ يتذكروا ميثاق ألستُ(بربكم؟)، فهو يتنبأ كذلك بمستقبلهم. ويُذَكِّرُ الناس أنَّ هذا العالم سيفضي إلى نهايته وأنَّهم سيحاسبون على أعمالهم أمام الله يوم القيامة. وفي مواضع متعددة في خطابه، يرسم القرآن صورةً مفعمة بالحركة والحياة لنهاية العالم:

﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ ۝١ وَإِذَا ٱلۡكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَتۡ ۝٢ وَإِذَا ٱلۡبِحَارُ فُجِّرَتۡ ۝٣ وَإِذَا ٱلۡقُبُورُ بُعۡثِرَتۡ ۝٤ عَلِمَتۡ نَفۡسٞ مَّا قَدَّمَتۡ وَأَخَّرَتۡ ۝٥﴾ [الانفطار: 1-5].

وفي هذا المثال، كما في الأمثلة الأخرى في القرآن، يكون عرض الأشياء التي ستحصل متبوعًا بالإشفاق والقلق الشديد على موقف الناس الجاحدين لله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ ۝٦ ٱلَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝٧﴾ [الانفطار: 6-7]. يطلب القرآن من القرّاء أنْ يلتفتوا للسبب الذي جعلهم بعيدين عن الله رغم كرم الله اللامحدود الذي أنعم به عليهم من خلال خلقهم وتشكيلهم في أحسن تقويم. وعلاوة على ذلك، يصرِّح القرآن مناديًا: ﴿كَلَّا بَلۡ تُكَذِّبُونَ بِٱلدِّينِ ۝٩﴾ [الانفطار: 9]. ثم يؤكد في ذلك اليوم ﴿إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٖ ۝١٣ وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ ۝١٤﴾ [الانفطار: 13-14]. لهذا فإنَّ احتمالات المستقبل قد تم تصويرها بشكل واضح للقارىء. والسؤال الذي يطرحه القرآن على قرّائه، بعد ذلك، وفي ضوء يوم القيامة الوشيك، هو:

---

(1) من اللافت أن كلمة «كَفَرَ» في العربية و«cover» في الإنجليزية تشيران لذات المعنى وتكاد المفردة تكون مشتركة بين اللغتين في اللفظ والدلالة. [المترجم].

﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ (٢٦) إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ (٢٧) لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ (٢٨)﴾ [التكوير: 26-28].

إنَّ الصورة المحورية لحياة الإنسان في القرآن هي صورة الصراط. وقد تمَّ تطويرها في السورة الأولى من القرآن، سورة الفاتحة، والتي يسميها عبدالحليم: «القائمة الموجزة لمحتويات الرسالة القرآنية»[1].

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ (١) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢) الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ (٣) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (٤) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (٥) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (٦) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (٧)﴾ [الفاتحة: 1-7].

ويقرأ المسلمون سورة الفاتحة يومياً كجزء من صلواتهم، فهي تقدم بوضوح وإيجاز رؤية القرآن حول السلوك الذي يحتاج الناس أنْ يتقيدوا به مع الله، فهو يقوم على اللحظة الراهنة ويتخذ شكل الصلاة التي يخاطب المؤمنون من خلالها الله تعالى، غير أنَّ الوحي نفسه هو الذي يُعَلِّم المؤمنين كيفية التواصل مع الله. الله هو المتحدث الرئيسي والمؤمنون هم مجرد المتحدثين بشكل ثانوي. وإنَّ السياق الذي تُؤسس من خلاله سورة الفاتحة لقصة حياة الإنسان هو الرحمة المطلقة، وكلا الاسمين اللذين استشهد بهما الله في بداية السورة، هما الرحمن والرحيم، مشتقان من الجذر (ر. ح. م) والذي نشتق منه كذلك كلمة رَحِمْ (womb). ويأتي الدعاء « بسم الله الرحمن الرحيم» في بداية كل سورة من سوَر القرآن، ما يقتضي ضمناً أنَّ رحمة الله محيطةٌ بالخلق وتحتضنهم تماماً كما تحمل الأم جنينها في رَحِمها. غير أنَّ الدعاء ينتقل من التذكير بهذه الرحمة إلى جانب آخر من الوجود: فالله كذلك هو مالك يوم الدين، وحياة الناس مرتبطة بالنزاع ومن خلال هذا الدعاء يذكّر المؤمنون أنفسهم بأنَّهم مسؤولون عن أعمالهم. وبعد هذا التقديم، تشير

(1) M. A. S. Abdel Haleem. *The Qur'an. A New Translation*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p.3.

الفاتحة إلى أنَّ المؤمنين يدركون أنَّ الله وحده الجدير بالعبادة وهو لا غيره من يستطيع مساعدة الناس في مسعاهم لفعل الصواب. وتستمر الفاتحة بتوضيح طبيعة هذا المدد (الإلهي). أنَّ الله وحده من يستطيع هداية الناس إلى الصراط المستقيم الذي يؤدي بهم لنيل بركات الله. ويقابل الصراط المستقيم إمكانيتان اثنتان، الأولى هي الصراط الذي يقود الناس لنيل غضب الله لا بركاته، والثانية هي الصراط الذي يؤدي بهم إلى الضلال عن الهدف المرجو من بركات الله.

ويُظهر هذا التحليل المقتضب لسورة الفاتحة أنَّ القرآن يتصوَّر حياة الإنسان كرحلة، وأنَّ سُبُلَ تلك الرحلة ثلاثية الاتجاهات ويتم تعريفها من خلال الوجهات التي تنتهي إليها. ومن الجدير بالذكر أنَّه في حال الرحلة صوب الوجهتين، اللتين تقودان لتحمل غضب الله أو الضلال عن سبيله، لايضفي القرآن أية مسؤولية لله في ما يحصل للناس. ودلالة ذلك أنَّ الناس يتسببون في نزول غضب الله عليهم من خلال أعمالهم السيئة. وفي مواضع أخرى، يعبر القرآن عن هذه المسألة بوضوح تام، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٧٠﴾﴾ [التوبة: 70، العنكبوت: 40، الروم: 9]. وتتوضح شخصية أولئك الذين يحظون ببركات الله والذين يبوؤون بغضبه في مواضع مختلفة من القرآن الكريم. فرسل الله هم المباركون كذلك هنالك أمثلة كثيرة تتعلق بأولئك الناس الذين باؤوا بغضب الله، نتيجة لأعمالهم، ومن ثَمَّ فهم يعانون عقاباً شديداً، وكما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا ﴿٦٩﴾ ذَٰلِكَ ٱلْفَضْلُ مِنَ ٱللَّهِ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ عَلِيمًا ﴿٧٠﴾﴾ [النساء: 66-70].

إنَّ القصة القرآنية ذات الطابع الإيحائي التي تبين تينك الإمكانيتين السابقتين هي قصة آدم وإبليس كما في قوله تعالى:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾﴾ [البقرة:30-36][1].

وفي السرد القرآني لهذه القصة، يخبر الله الملائكة أنَّه على وشك أنْ يخلق خليفةً له في الأرض. تحتج الملائكة على خطة الله من خلال سؤالهم عن السبب الكامن وراء خلقه لكائنٍ سوف ينشر الفساد في الأرض ويسفك الدماء. وكان جواب الله لهم أنَّه يعلم ما لا تعلمه الملائكة. وعندما خلق الله آدم من طينٍ، نفخ فيه من روحه، وعلَّم آدم الأسماء كلها. ثم نادى الملائكة وطلب منهم أنْ ينبئوه بتلك الأسماء وفي حضور آدم، لكنهم عجزوا عن القيام بذلك وأقرُّوا بمحدودية علمهم عبر قولهم أنَّه لا علم لهم إلَّا ما عملهم الله. بعد ذلك توجه الله لآدم طالباً منه أنْ ينبِّئهم بأسماء تلك الماهيات[2]. وبعد أنْ جعل الله الملائكة يدركون عجزهم، وعند تلك النقطة، طلب الله منهم أنْ يسجدوا لآدم. فسجد الملائكة كلهم إلَّا إبليس، الذي أبى أنْ يطيع أمر ربه. ويخبرنا القرآن أنَّ إبليس ليس من الملائكة بل

---

(1) ينظر، سورة الحجر (الآيات من 26-43) وسورة الإسراء (الآيات من 61-65) وسورة ص (الآيات71-85).

(2) بناءً على هذا السرد القرآني، يسمى آدم «معلم الملائكة» في بعض المؤلفات الإسلامية.

من الجنّ وأنَّ الجنَّ مخلوقون من النار ﴿ وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ ﴿٢٧﴾ ﴾ [سورة الحجر: 27]، وهم كالبشر يمتلكون حرية الإرادة والاختيار. وحين سأل الله إبليس عن سبب عدم سجوده لآدم، أجابه الأخير: ﴿ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴿٧٦﴾ ﴾ [سورة ص: 76]. إنَّ إبليس، كما يقدمه القرآن، قد عَلِقَ بحضور آدم ولم يتمكن من النظر إلى ما وراء الجسد الترابي لآدم ليرى روح الله المتدفقة فيه وإلى علم الأسماء الذي وهبه الله إيّاه. ويخبر القرآن قرّاءه أنَّ إبليس ﴿أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾ ﴾ [البقرة: 34، ص: 74].

ويشير القرآن أنَّ رفض إبليس (السجود لآدم) قائمٌ على غيرته من اختيار الله لآدم بدلاً منه، لهذا يقول إبليس موجهاً كلامه لله تعالى: ﴿ قَالَ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٢﴾ ﴾ [الإسراء: 62]. وفي الوقت الذي يتركز اهتمام إبليس بضخامة شكل آدم، لم يتنبه للدور الذي لعبه كبرياؤه وغيرته في معصيته لله، وهو بدلاً عن ذلك، يوجِّه كل اللوم، في بليتِهِ، لله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٤٠﴾ ﴾ [الحجر: 39-40]. إنَّ رد فعل إبليس على ارتكابه المعصية هو الاستمرار في العناد وتوجيه اللوم لله تعالى. ومن خلال قدرته على التدليس، تمَكن إبليس من دفع آدم وحواء لمعصية الله عبر إغوائهما للأكل من الشجرة المحرمة، غير أنَّ استجابة آدم وحواء لفعل المعصية الذي ارتكباه مختلفٌ تماماً عن استجابة إبليس. لقد قالا: ﴿ رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [الأعراف: 23]. وبمقارنة استجابة إبليس لفعل المعصية مع رد فعل آدم وحواء، يؤكد القرآن حاجة الناس للعودة إلى الله في جميع الأحوال. حتى بعد المعصية، يكمن طريق السعادة في اعتراف المرء بخطئه وطلبه العون من الله. والكلمة التي يستخدمها القرآن تعبيراً عن الندم على الفعل السيء هي التوبة والتي تعني حرفياً «الرجوع». وفي ضوء الصورة التي رسمتها سورة الفاتحة للحياة على أنّها طريق

أو سبيل، يمكن النظر للتوبة على أنَّها رجوع الإنسان لله طالباً عونه في السير على الصراط المستقيم.



وظيفة قصة فرعون

في القرآن

عند الأخذ بنظر الاعتبار السياق الكامل لرؤية القرآن وتعاليمه الكونية، يمكننا النظر للدور الذي تلعبه قصة موسى وفرعون في القرآن. ويقدم القرآن مقارنة بين مهمة النبي محمد والنبي موسى (عليهما السلام)، وبين مهمة فرعون وقومه الذين اتخذوا نفس الموقف الذي وقفه العرب الذين جاء النبي مذكراً لهم بالله، وكما في الآيات التالية:

﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا ﴿١٦﴾ فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا ﴿١٧﴾ ﴾ [المزمّل: 15-17].

ويبين الدليل القرآني بوضوح أنَّ النبيَّ قد واجه معارضةً شديدة من العرب تجاه رسالته. لقد سخر العرب منه ووصفوا حالات نزول الوحي عليه كنوع من الهلوسة معتبرين أنَّ القرآن ليس سوى شيء من الشعر. لقد كرَّس القرآن الكثير من الآيات لتفنيد هذه التهمة ولتوضيح الفرق بين السحر والحقيقة وبين الشعر والوحي. لهذا تؤدي قصة موسى وفرعون وظيفةً مهمةً في أنْ توضح للعرب الفرق بين أداة السحر البشرية وبين الآيات السماوية المنزَّلة على موسى:

﴿ وَفِي مُوسَىٰ إِذْ أَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴿٣٨﴾ فَتَوَلَّىٰ بِرُكْنِهِ وَقَالَ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ ﴿٣٩﴾ فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ وَهُوَ مُلِيمٌ ﴿٤٠﴾ ﴾ [الذاريات: 38-40].

ويحذِّر القرآن وبشكل متكرر قوم النبي من عواقب إنكار الآيات المنزَّلة في القرآن. ويستشهد القرآن بقصص الأنبياء السابقين وأقوامهم تذكيراً لقوم النبي:

﴿ وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النُّذُرُ (٤١) كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُقْتَدِرٍ (٤٢) ﴾ [القمر: 41-42].

ويدعو القرآن قوم النبي أنْ يتفكروا بعمق في مصير الأمم السالفة وفي إصرارها على الإنكار:

﴿ فَهَلْ تَرَىٰ لَهُم مِّن بَاقِيَةٍ (٨) وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَن قَبْلَهُ وَالْمُؤْتَفِكَاتُ بِالْخَاطِئَةِ (٩) فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَّابِيَةً (١٠) ﴾ [الحاقة: 8-10].

وفي ضوء هذه الآيات تتضح وظيفة السرد القصصي في القرآن، فالقصص في القرآن وسائل تعليمية؛ الهدف منها توضيح عواقب إنكار رسالات الله واظطهاد أنبيائه والمؤمنين به. وبعد هذه الخلفية القرآنية، يمكن لنا البدء بدراسة تفصيلية لوصف فرعون في القرآن.



قصة فرعون في القرآن

ومن منظور الترتيب الزمني للسرد القصصي في القرآن، يرد ذكر فرعون لأول مرة في باب استعراض الظروف المرافقة لولادة موسى، إذ ترد قصة فرعون في مجرى الأحداث العامة حين يروي القرآن جوانب من حياة موسى، حيث يترعرع موسى في بيت فرعون وحين يصل مرحلة البلوغ يقتل أحد المصريين ثم يهرب على أثر ذلك إلى مَدينْ خوفاً على حياته. وفي مَدينْ ينشىءُ عائلةً ويعمل راعياً للغنم. وفي تلك الأثناء، يوكل الله إليه مسؤولية أنْ يكون رسوله إلى فرعون. ولكي يشدَّ أزره في هذه المهمة، أمدَّه الله بعون أخيه هارون وبآيتين معجزتين، هما عصاه التي تنقلبُ حيةً وبيده التي تتحول بيضاء حين يدخلها في جيبه. وبمجرد أنْ يعود موسى إلى مصر يتكرر ظهور فرعون في القرآن. ويورد القرآن مقاطع من الحوار الأول الذي يطلب فيه موسى من فرعون أنْ يتقبل رسالة الله بأنْ يحرر بني إسرائيل من العبودية وأنْ يسمح لهم بالرحيل مع موسى من مصر. ولكي يثبتَ لفرعون أنَّه الرسول المختار من ربه، يُظْهِر موسى لفرعون المعجزات التي أمدَّه الله بها. يرفض فرعون رسالة موسى ويتهمه بأنَّه مجرد ساحر تدفعه لما يقوم به رغبته في السلطة، وهو إنَّما يريد إخراج أهل مصر من أرضهم. ولكي يفنِّد دعوة موسى، يتحدى فرعون موسى بأنْ يتبارى مع سحرة فرعون. ويورد القرآن نماذج من تلك المباراة التي تبتلع فيها عصى موسى حيَّات السحرة.

ويتسبب هذا الحدث في إثارة الحوار ويقنع السحرة ويدفعهم للتعبير عن إيمانهم بالله علانيةً. وتشكِّل هذه النقلة المثيرة في موقف السحرة، قبل وبعد

المباراة، جزءاً مهماً في قصة فرعون لأنَّها تصوِّر بشكل تفصيلي الدوافع الكامنة وراء عناد فرعون. وبين الوقت الذي يعود فيه موسى لمصر وحواراته الأولى مع فرعون وبين انتشار الطاعون ورفض فرعون المتعنت، يورد القرآن القليل من الأحداث التي تصفُ استشارة فرعون لمجلس مستشاريه (مَلَئِهِ) ولكون هامان أحد أعضاء ذلك المجلس وهو يمتلك منزلة أقرب المقربين من فرعون، لهذا يستدعيه فرعون بالاسم. ويشير القرآن، في هذا السياق، مرتين للصرح الذي أمر فرعون هامان أنْ يبنيه لعل فرعون يبلغ أسباب السماوات والأرض ويثبت خطأ موسى. لقد أيَّد المجلس وبشكل كبير موقف فرعون غير أنَّ هناك شخصيتين في الدائرة المقربة من فرعون كانتا مخالفتين لإنكار فرعون رسالة الله، أولاهما زوجة فرعون التي تدعو الله ساعية للنجاة من فرعون في الحال، والشخصية الثانية مؤمنٌ مجهول (لم يذكر اسمه في القرآن) وكانت له حوارت مطوَّلة مع فرعون ومَلَئِهِ. ويؤدي المؤمن المجهول وظيفة النموذج المثالي للاستجابة الصادقة لرسالة الله. وتقود محاججاته العميقة والمتزنة إلى إيضاح حالة التعنت والأنانية المفرطة التي تكمن وراء عناد فرعون ومَلَئِهِ.

ويتناول الحدث التالي من قصة فرعون ملاحقته وجنوده لبني إسرائيل، ويتوَّج هذا الحدث بتصوير عقاب فرعون في هذا العالم عبر موته غرقاً. نتحول الآن إلى تناول تلك الأحداث الواحد تلو الآخر ضمن الوصف القرآني لقصة فرعون.



فرعون عند ولادة موسى

توجد إشارة واحدة لفرعون فيما يرتبط بولادة موسى، ويحصل ذلك في بداية السورة الثامنة والعشرين من القرآن، سورة القصص. فبعد الافتتاحية المعتادة لكل سورة، أيْ: «بسم الله الرحمن الرحيم»، تبدأ السورة بقوله تعالى: ﴿ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ. نَتْلُوا عَلَيْكَ مِن نَّبَإِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [القصص: 2-3]. ويوضح القرآن في هذه الآيات التمهيدية الغرض من القصة وشرائط فهمها. إنَّها تمَهِّد السبيل لأفضل الطرق التي يجب على القرَّاء من خلالها أنْ يفهموا هذه القصة. وتؤكد كلمات عبارة «بِالْحَقِّ» أنَّ هذه ليست قصة عادية يقصد منها اللهو أو التَّسلية، بلْ يجب أنْ يعيش المرء حقيقتها من خلال الاستماع لها بعمق الإيمان، علماً أنَّ موقف المستمعين سيحدد إنْ كانوا قادرين على الإفادة من هذه القصة أم لا.

تصوغ هذه الآيات الرؤية القصصية (في القرآن)، فالله هو الراوي الذي يخاطب القارىء بشكل مباشرٍ، لهذا فالله تعالى هو المتحدث والقارىء هو المستمع أو المخاطب الفعلي. بعد هذه المقدمة يواصل القرآن سرد القصة: ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴿٤﴾ ﴾ [القصص: 4]، حيث يقدِّم القرآن في آية واحدة لوحة أخَّاذة تعبر بدقة متناهية عن قسوة فرعون التي لا تعرف الرحمة.

ويواصل النص التعبير عن صورة العُلو في الأرض التي اتَّسم بها فرعون. ومهما

كان تعاظم ذلك العلو في الأرض، فإنَّ الظل الذي يمثله مقام فرعون كملك ينعكس بوضوح كبير في حياة الذين يقطنون الأرض التي يحكمها، فبدلاً من أنْ يكون مثالاً للملك الذي يوحِّد شعبه، فقد تسبب فرعون في تشتيتهم. بعد ذلك يواجه القارىء قسوة فرعون، حيث تظهر طريقته، في تقتيل الأولاد واستحياء النساء، عدم احترامه لحياة البشر والمعاناة التي تعيشها عوائلهم. أو أنَّ فرعون واعٍ تمام الوعي بالأفعال التي يمارسها وأنّه ينشر الخوف بين بني إسرائيل عبر أفعال الإرهاب الاستباقية التي يقوم بها. ومن خلال وصف طغيان فرعون، يستخدم النص الزمن المضارع الذي يعكس القضايا المتجددة والمستمرة في حدوثها. ويلمِّح القرآن إلى أنَّ قسوة فرعون لم تكن مقتصرة على وقت محددٍ لذبح الأطفال، بل يشير النص أنَّ ذلك الفعل منتشرٌ ومتكرر في كل زمان.

إنَّ زرع الفرقة بين الناس من خلال الوحشية والظلم يضع فرعون في الفئة الكبيرة من أولئك الذين يمارسون الفساد ويسعون في شيوعه وانتشاره. ويضع القرآن هذا الصنف من الصفات المذمومة مقابل الصفات المحمودة؛ كصفة الإحسان المقرون بأسلوب الإصلاح. جميع الأنبياء في القرآن مدرجون في الصنف العام لأولئك الذين يسعون بالإحسان. وفي مرحلة لاحقة من القصة نجد القرآن يستخدم هذا الهدف نفسه في وصف موسى حين يبلغ أَشُدَّهُ، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٤﴾﴾ [القصص: 14].

لكن لماذا يستخدم فرعون مثل تلك الأفعال الوحشية والمسببة للخلاف والشقاق؟ تجيب الآيات القليلة التالية عن هذا السؤال بأسلوب عام من خلال المقارنة بين دوافع فرعون وغايات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴿٥﴾ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَنُرِىَ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَحْذَرُونَ ﴿٦﴾﴾ [القصص: 5-6]. ويبدو أنَّ

ظلم فرعون لبني إسرائيل بشكل عام وقتله لأطفالهم بشكل خاص يتعلق بخوفه من فقدان قيادته لهم وسلطته عليهم. ويبدو أنَّ الخوف من فقدان أرضهم لبني إسرائيل هو الذي وَحَّد موقف الملك ومَلَئِهِ وجنوده. فبينما يجري ذكر فرعون فقط في الآيات الأولى نجد في هذه الآية أنَّ القرآن يلقي باللوم على المَلإ والجنود في مملكة فرعون. وهذا لايعفي جنود فرعون من المسؤولية في دفاعهم بحجة أنَّهم كانوا مجرد منفذين للأوامر، بل إنَّ تقييم أفعالهم يُختَبر من خلال نواياهم (من وراء الفعل) في هذه الحالة. ويَفترض النص أنَّ القارىء على علم بنهاية هذه القصة التي يغرق فيها فرعون وجنوده (في اليمِّ) خلال ملاحقتهم لموسى وبني إسرائيل أثناء خروجهم من مصر. لذلك يقدِّم النصُّ تبريراً لغرق فرعون وجنوده. ويشير القرآن إلى أنَّ ما دفع الجنود (في فعلهم) ليس مجرد أمر فرعون بل إيمانهم أنَّ خوف فرعون له ما يبرره وهذا يتطلب منهم توفير الدعم له، كان ذلك حتى قبل موتهم غرقـًا، فقد أظهر جنود فرعون استعدادهم من خلال قتلهم أطفال (بني إسرائيل).

ومن الخوف الذي يعتري فرعون ومَلأه، ينتقل النص إلى تناول الخوف الذي يعتري المظلومين، أولئك الذين أخافهم فرعون. ويواجه القارىء أم موسى وهي تعاني الاحتمالية المأساوية لموت ابنها على يد جنود فرعون، كما في قوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ ۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٧﴾ ﴾ [القصص: 7]. إنَّ موضوع الخوف متكرر في قصة موسى وفرعون. وفي موقف لاحق من القصة، نرى خوف موسى من عقاب فرعون ومن عصاه حين انقلبت ثعباناً. الخوف والحزن مصطلحان مترابطان في القرآن في معظم الأحيان. تخاف الشخصيات (في القصة) من أشياء يمكن أنْ تحدث، وهي احتماليات لا يمكنهم أنْ يجنحوا لها. إنهم يأسون على ما يمتلكونه في الحاضر خشية أنْ يفقدوه في المستقبل. وفي الرؤية القرآنية للأشياء، يعدُّ السبيل الوحيد

المتاح للمرء والذي يحرره من الخوف والأسى هو أنْ يتخذ الله وكيلاً من خلال الاهتداء بهديه وقبول أوامره، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [يونس: 62].

يتناول النص في الآية التالية، وفي أسلوبٍ مميّزٍ خاصٍ بالقرآن، اتساع المخطط الإلهي إذْ يتم نقل القارىء إلى اللحظة التي تنتشل فيها عائلة فرعون موسى من مياه النيل. ويركز القرآن على الأعمال التي قامت بها أم موسى وعملية تحققها كونها متماشية مع الوحي الإلهي، كما في قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ۗ إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا۟ خَٰطِـِٔينَ ﴿٨﴾﴾ [القصص: 8]. ومرة أخرى يذكّرُ القرآن قرّاءه أنَّ ما يرونه هو تنافس بين إرادتين: تدبير الله في مواجهة مخططات فرعون. ويمكن أنْ نتوقع من السياق الذي رسمته الآيات السابقة أنَّ فرعون كان يريد قتل موسى الرضيع، غير أنَّ زوجة فرعون تدخلت لإنقاذ حياة موسى، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱمْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِّى وَلَكَ ۖ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾﴾ [القصص: 9]. وفي وصف هذا المشهد، لم يتطرق القرآن لجواب فرعون على طلب زوجته، ورغم غياب أي خطاب معلن لفرعون، لكنَّه كان حاضراً ومهيمناً على المشهد كله. لم يعط القارىء رؤية مباشرة عن طريقة تفكير فرعون في هذه المرحلة لكن طلب زوجته يبين المفارقة التي مفادها أنَّ الرجل الذي يقتل أطفال رعيته يمكن أنْ يرغب هو نفسه بطفلٍ ولو بالتبني! أنَّ هذه الرغبة الكامنة داخل فرعون هي التي جعلت موسى يجد المأوى الأكثر أماناً في مصر! ويصبح القارىء أكثر معرفةً بالمفارقة الثانية وبالطريقة التي تعكس الكيفية التي يتحقق بها تدبير الله وذلك أنَّ فرعون يتعهد بحضانة خصمه وتربيته تحت وصايته الخاصة.

ويستمر النص بتطوير موضوع قدرة الله على تحقيق أمره، وتؤكد الآيات التي

تلي اكتشاف عائلة فرعون لموسى الأسلوب المدهش الذي تعمل به مشيئة الله وحقيقة مصداقية وعوده:

﴿ وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِۦ لَوْلَآ أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠﴾ وَقَالَتْ لِأُخْتِهِۦ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِۦ عَن جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١١﴾ ۞ وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰٓ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُۥ لَكُمْ وَهُمْ لَهُۥ نَٰصِحُونَ ﴿١٢﴾ فَرَدَدْنَٰهُ إِلَىٰٓ أُمِّهِۦ كَىْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾ ﴾ [القصص: 10-13].

ويجمع هذا الحدث موضوعات متعددة، أولها وأهمها أنَّ إرادة الله نافذة وأنَّ وعده لا يتخلف أبداً. كما أنَّ مكائد البشر ووسائلهم لن تحول دون ما يريده الله. وهناك مفارقة هائلة في حقيقة أنْ ينتهي الأمر بفرعون أنْ يتعهد برعاية عدوِّه وتحت وصايته هو! ويذكر القرآن أسماء القليل من الشخصيات فقط، لكن معظمهم يتحركون في أفعالهم على أساس الخوف والرجاء معتمدين في ذلك على تقديرهم الخاص للطريقة التي تسير بها الأمور في الحياة. وحتى بعد أنْ تتصرف والدة موسى وفقاً لوحي الله، فهي لا تزال بحاجة للدعم والمساندة منه تعالى. ويتم وصف الحالة البشرية بأسرها على أساس تمحورها حول الرغبات المرجو تحقيقها والمخاوف من الكوارث المتوقع حصولها.



فرعون في الحوار

بين الله وموسى

لقد ترعرع موسى في بيت فرعون وقد آتاه الله الحكمة والعلم، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٤﴾﴾ [القصص: 14]. وفي أحد الأيام وبينما كان يتجول في المدينة رأى رجلاً مصرياً وآخر من بني إسرائيل يقتتلان. طلب الرجل، الذي من بني إسرائيل، المساعدة من موسى فقام موسى بوكز المصري بقبضته فقتله، ﴿وَدَخَلَ ٱلْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَٰذَا مِن شِيعَتِهِۦ وَهَٰذَا مِنْ عَدُوِّهِۦ ۖ فَٱسْتَغَٰثَهُ ٱلَّذِى مِن شِيعَتِهِۦ عَلَى ٱلَّذِى مِنْ عَدُوِّهِۦ فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ ۖ قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۖ إِنَّهُۥ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾﴾ [القصص: 15]. لقد ندم موسى على فعلته ندماً كبيراً وطلب من الله المغفرة قائلا: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى فَٱغْفِرْ لِى فَغَفَرَ لَهُۥٓ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٦﴾﴾ [القصص: 16]. لقد وجَّه موسى اللوم على فعلته تلك لنفسه، ويعكس دعاؤه لطلب المغفرة طلب آدم وحواء بعد معصيتهما لأمر الله في عدم الأكل من الشجرة المحرَّمة. كما تعلَّم موسى درساً من هذا الحدث ذاك أنَّه أظهر عزماً راسخاً (أن لا يكون ظهيراً للمجرمين)، كما في الآية: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِّلْمُجْرِمِينَ ﴿١٧﴾﴾ [القصص: 17].

وخوفاً من بطش فرعون، هرب موسى إلى مدين، وتزوج هناك وعمل راعياً. وفي إحدى الليالي، وبينما كان مسافراً مع عائلته، آنَس من جانب الطور ناراً، وحين بلغها كلَّمه الله:

﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِۦٓ ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴿٢٩﴾ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٠﴾﴾ [القصص: 29-30].

لكنَّ الله ناداه مرة أخرى مطمئناً له بقوله: ﴿وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَٰمُوسَىٰٓ أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ ٱلْءَامِنِينَ ﴿٣١﴾ ٱسْلُكْ يَدَكَ فِى جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَآءَ مِنْ غَيْرِ سُوٓءٍ وَٱضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ ٱلرَّهْبِ فَذَٰنِكَ بُرْهَٰنَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِي۟هِۦٓ إِنَّهُمْ كَانُواْ قَوْمًا فَٰسِقِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [القصص: 31 - 32]. لقد عبَّر موسى ﷺ في هذه المرحلة عن خوفه من فرعون قائلاً إنَّه قد قتل منهم نفساً ويخاف من عقابهم له. وقد طمأنه الله بأنَّه سيتولاه واستجابةً لطلبه سيشد أزره بأخيه هارون.

وفي عرضٍ مفصَّل ومختلف قليلاً عما سبق، يتبع الحوار بين الله وموسى حواراً مشابهاً يتحدث فيه الله إلى هارون وموسى: ﴿ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴿٤٤﴾﴾ [طه: 43-44]. غير أنَّ هارون وموسى ما زالا يخشيان طبيعة فرعون المتغطرسة والجامحة. وفي هذه المرحلة، يشحذ الله همتهما مرة أخرى: ﴿قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾﴾ [طه: 46]. وكانت رسالة الله لفرعون بسيطة مفادها أنْ يسمح لبني إسرائيل بالخروج من مصر ويتوقف عن تعذيبهم. لقد أخبر الله موسى وهارون أنْ يوضحا (لفرعون) العواقب المترتبة على عدم الالتزام برسالة الله: ﴿فَأْتِيَاهُ فَقُولَآ إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَٰكَ بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكَ وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىٰ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلْهُدَىٰٓ ﴿٤٧﴾ إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿٤٨﴾﴾ [طه: 47-48].

وفي هذه الوقائع يتحدث القرآن عن فرعون رغم غيابه المادي المحسوس مع أنَّ حضوره النفسي يلقي بظلاله بشكل كبير. إنَّه يبعث الخوف في كلٍّ من هارون وموسى، ويثير النص قضية مهمة عن علاقة الله بفرعون وبجميع أولئك الذين

يتجاوزون كل الحدود المعقولة. فرغم القسوة والوحشية التي يظهرها فرعون، يترك النص الفرصة مفتوحة لتوبته. ما الذي يعنيه ذلك بالنسبة لله حين يقول: «لعله» فيما يتعلق بإيمان فرعون؟ سيكون ذلك، بالنسبة للقرّاء الأقل تسامحاً، إدانة مسبقة لفرعون على أساس أفعاله السالفة، غير أنَّ الله لا يزال تاركاً الباب مفتوحاً أمام فرعون وعارضاً عليه المزيد من الفرص ليتذكر حقيقة افتقاره لله وأنْ يعترف بأخطائه السابقة ويخشى عذاب الله.

لقد بيَّن القرآن مسبقاً رحمة الله من خلال مغفرته خطيئة موسى في قتل الرجل المصري. ومن خلال توضيح أنَّ المصير النهائي لفرعون لم يتقرر بعد، ويبدو القرآن منسجماً في وصفه لرحمة الله ومغفرته. فالله لم يعاقب فرعون قبل منحه الفرصة لمعرفة عواقب رفضه لهداية الله. ومن خلال هذه الآيات، يهيىء القرآن هذه المرحلة حيث يشهد القارىء فيها المأساة المتوقعة لرفض فرعون لرسالة الله. فمن ناحية يكون القارىء إزاء رسالة رب العالمين التي فيها من التسامح ما يفوق الخيال، ومن ناحية أخرى يرى القارىء ملك مصر عديم الرحمة.



حوار موسى وفرعون

ينتقل المشهد الآتي بالقارىء مباشرة إلى بلاط فرعون إذْ توجد انتقالة في الزمن، ويُتبع المشهد السابق، حيث يكلم الله هارون وموسى، مباشرة برد فرعون على رسالتهم. ويفترض أنَّ الرسولين قد أبلغا رسالة الله، وفي رده يقول فرعون:

﴿ قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ (٤٩) قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ (٥٠) قَالَ فَمَا بَالُ ٱلۡقُرُونِ ٱلۡأُولَىٰ (٥١) قَالَ عِلۡمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَٰبٖۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى (٥٢) ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ مَهۡدٗا وَسَلَكَ لَكُمۡ فِيهَا سُبُلٗا وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦٓ أَزۡوَٰجٗا مِّن نَّبَاتٖ شَتَّىٰ (٥٣) كُلُواْ وَٱرۡعَوۡاْ أَنۡعَٰمَكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ (٥٤) ۞ مِنۡهَا خَلَقۡنَٰكُمۡ وَفِيهَا نُعِيدُكُمۡ وَمِنۡهَا نُخۡرِجُكُمۡ تَارَةً أُخۡرَىٰ (٥٥) وَلَقَدۡ أَرَيۡنَٰهُ ءَايَٰتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَىٰ (٥٦) قَالَ أَجِئۡتَنَا لِتُخۡرِجَنَا مِنۡ أَرۡضِنَا بِسِحۡرِكَ يَٰمُوسَىٰ (٥٧) فَلَنَأۡتِيَنَّكَ بِسِحۡرٖ مِّثۡلِهِۦ فَٱجۡعَلۡ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكَ مَوۡعِدٗا لَّا نُخۡلِفُهُۥ نَحۡنُ وَلَآ أَنتَ مَكَانٗا سُوٗى (٥٨) قَالَ مَوۡعِدُكُمۡ يَوۡمُ ٱلزِّينَةِ وَأَن يُحۡشَرَ ٱلنَّاسُ ضُحٗى (٥٩) ﴾ [طه: 49-59].

يبدو فرعون في بداية الحوار مهتماً بمعرفة الربِّ الذي يدَّعي موسى أنَّه يمثله. إنَّ أجوبة موسى على أسئلة فرعون تجعل الأخير في حيرة من أمره من خلال تبيان الطبيعة النسبية لملكه. ففرعون لا يمكنه الزعم أنَّه يخلق كل شيء، فهو يملك القدرة فقط على قتل الناس شريطة أنْ يكونوا حاضرين مادياً لديه في نفس الزمان والمكان. وتثير الطريقة، التي يصوغ بها فرعون سؤاله التالي المتعلق بالموتى، احتماليتين: إما أنَّه يعرف الجواب لذلك السؤال وهو إنَّما يختبر موسى فقط، أو أنَّه لا يعرف الجواب ومهتمٌ بمعرفة ما الذي سيحصل عند الموت. ويشير جواب

موسى إلى احتمالية أنَّ الناس في مصر كانوا يرون في الموت نهاية الإنسان ـ أي هو نوع من النسيان حيث لا يمكن تذَكّر أيّ شيءٍ من حياة الإنسان في هذه الأرض. يقارن موسى بين هذه الفكرة وبين يوم القيامة، وأساس المقارنة هو العلم اليقيني والوعي التام من طرف القاضي (مالك يوم الدين). ويتضمن جواب موسى أنَّ الله الفرد الصمد الذي وحده من يملك العلم المطلق والقدرة الكاملة يمكنه مناداة الناس للحساب. وفكرة الضلال التي يتطرق لها موسى هي تذكير آخر لفرعون وأنَّ له حدوده (التي لا يمكنه تجاوزها)، فالأرباب يمكن أنْ يضلوا إلّا ربَّ العالمين.

ويثير حديث موسى اللاحق نقطتين مهمتين: الأولى، يتوسع الحديث في صفات الربِّ الحق الذي يهب الحياة ويرعى الناس، لكنه كذلك يميت الناس ثم يحييهم مرة أخرى. وتثير النقطة الثانية ظاهرة ـ هي من سمات الخطاب القرآني ـ حيث تتغير ماهية الموضوع داخل الخطاب. وتُعرف هذه الظاهرة عند علماء البلاغة بالالتفات، وفي هذه الحالة، تتحول كلمات موسى إلى كلمات الله[1]. وتوجد طريقة يمكننا عبرها التفكير بهذا المثال لتلك الظاهرة من خلال تبيان أنَّ تلك هي طريقة القرآن في تذكير من يستمعون إليه بأنَّ هذه القصة ليس الهدف منها مجرد التسلية. إنَّ التحول في الضمير من موسى إلى اسم الجلالة هو تدخل من الراوي بهدف الحؤول بين المستمعين وبين النظر لهذا الحوار على أنَّه مجرد قصة.

والغرض الآخر الذي يترتب على هذا التدخل هو أنَّ مخاطبة القرَّاء بشكل مباشر تجعلهم يشعرون وكأنَّهم أنفسهم في موضع فرعون، وهو أسلوبٌ مختلفٌ

(1) للاطلاع على المعالجة الرائعة لهذه الظاهرة ينظر:
M. A. S. Abdel Haleem.»Grammatical Shift for Rhetorical Purpose:*'Iltifāt'* and Related Features in the Qur'ān» In: Bulletin of the *School of Oriental and African Studies*, University of London 55.3(1992). Pp.407-432.

لتذكير جمهور المستمعين أنَّ القرآن يخاطبهم كما كان موسى يخاطب فرعون. وفي جزءٍ مختلف من هذا الحوار في القرآن، يكون جواب فرعون لطلب موسى هو توبيخه بوصفه شخصاً ناكراً للجميل، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ ﴿١٨﴾ وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿١٩﴾ قَالَ فَعَلْتُهَا إِذًا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ ﴿٢٠﴾...﴾ [الشعراء: 18 – 20].

إنَّ الكلمة التي يستخدمها فرعون، في وصفه لموسى بنكران الجميل، هي كلمة «كافر» وهي، كما ذُكر مسبقاً، تعني «إخفاء أو تغطية شيءٍ ما»، إذ يتهم فرعون موسى بإخفاء الفضل الذي يدين به لفرعون مقابل حمايته ورعايته له. كلمة كافر هي ذات الكلمة التي يستخدمها القرآن كي يشير للذين لا يؤمنون به. وبما أنَّ الله، في الرؤية القرآنية للحقيقة، هو من خلق وتعهد برعاية كل شيء، فينبغي أنْ يكون الرد المناسب للناس هو الامتنان والشكر للربِّ الكريم. ويذكِّر القرآن قرّاءه بشكل متكرر بكرم الله تجاه الخلق طالباً منهم أنْ يأخذوا بنظر الاعتبار الأسباب التي تجعلهم لا يتبعون الأسلوب المناسب في التعبير عن شكرهم لله، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ﴿٦﴾ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾﴾ [الانفطار: 6 – 8].

تعتبر شخصية فرعون، كما تظهر في نقدها لموسى بأنَّه ناكرٌ للجميل، مثالٌ يُصوِّر من خلاله القرآن المفارقة المتعلقة بحال البشر وموضحاً المنطق الذي تتخذه تلك الشخصية أساساً لحجتها. ففرعون هو ربُّ الأرض يطلب من موسى الرد المناسب للفضل، بينما يرفض هو التعبير عن الامتنان الذي يستحقه ربُّ العالمين!! يمثِّل فرعون الصفات السائدة للبشر والمتمثلة في الاستخدام الانتقائي للأسلوب الذي يرونه مناسباً في تفضيل المرء لرغباته الشخصية. وكدأب إبليس، يسارع فرعون في توجيه اللوم للآخرين، لكنه يمتنع عن لوم نفسه عن أيِّ خلل في حواره مع الله.

ويبين جواب موسى لتوبيخ فرعون طريقة مختلفة في التعامل مع حالة البشر وحتمية ارتكابهم للأخطاء: ﴿قَالَ فَعَلْتُهَآ إِذًا وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٢٠﴾ فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِى رَبِّى حُكْمًا وَجَعَلَنِى مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٢١﴾﴾ [الشعراء: 20- 21]. فموسى شأنه شأن آدم وحواء، وعلى العكس من إبليس وفرعون، يعترف بصراحة بحقيقة ارتكابه الفعل الخاطىء بقتله للمصري، غير أنَّه يربط بين فعله الشنيع ذاك وبين حالته في تلك اللحظة كونه كان ضالاً ولم يتلق الهدي الإلهي بعد. ومن خلال استخدام كلمة «ضال» يحيل القرآن عقل القارىء إلى واحدة من ثلاثة سبل للسير في طريق الحياة والتي وضَّحها القرآن في سورة الفاتحة: صراط الذين أنعم الله عليهم وصراط المغضوب عليهم وصراط الضالين. ويشير هذا التناص إلى تعليم القرآن أنَّ الضالين يمكن أنْ يعودوا للصراط المستقيم من خلال الموقف الصحيح. هذا الموقف، كما اتضح في حالات موسى وآدم وحواء، يتشكل من التوجه إلى الله وطلب مغفرته عن أخطاء الإنسان. أمَّا حالة فرعون في التقسيم الثلاثي لسورة الفاتحة فلا تزال تبدو حالة أحد أولئك الضالين. إنَّه لم يصرَّ في تمرده لدرجة يستحق بها أنْ يكون من المغضوب عليهم بعد.

بعد ذلك، يقلب موسى الطاولة على فرعون في هذه المناظرة الخطابية ويذَكِّره بالأفعال الأكثر خطورة التي ارتكبها: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَىَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿٢٢﴾﴾ [الشعراء: 22]. ومن الجدير بالملاحظة أنَّ موسى كان يُلمِّح فقط لذبح فرعون للأطفال الأبرياء وكان يتهمه باستعباد بني إسرائيل صراحةً. ومن خلال استخدام العبارات التلميحية، كان موسى يتبع تعليمات الله في التكلم بلينٍ مع فرعون كي لا يثير غضبه: ﴿ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴿٤٤﴾﴾ [طه: 43 - 44]. ويبدو أنَّ فرعون قد فهم هذه الإشارة وبدلاً من أنْ يدافع عن أفعاله من خلال تقديم أيَّة حجة، حوَّل موضوع الحوار إلى مجرىً مختلف. بدأ يسأل موسى عن طبيعة الله الذي يدعي الأخير أنَّه يمثله: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾﴾

[الشعراء: 23]. وردَّ موسى قائلاً: ﴿ قَالَ رَبُّ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ ﴾ [الشعراء: 24]. ومن خلال التلميح، يقول موسى: إنَّ الله هو ربُّ فرعون كذلك، وعند هذا السياق بالذات يتوجه فرعون للحاضرين قائلاً: ﴿ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ﴿٢٥﴾ ﴾ [الشعراء: 25]. ويبين سؤال فرعون الاستنكاري وبشكل واضح أنَّ موسى على خطأ، إذْ يعتقد فرعون أنَّه الملك المطلق لمصر، لهذا فهو لا يرى ملكاً مرئيًا آخر فوقه.

وحين رأى أنَّ فرعون لم يرد بشكل إيجابي على تلميحه أنَّ الله ربّ فرعون، بدأ موسى بالتعبير عن رؤيته بوضوح قائلاً: ﴿ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ الْأَوَّلِينَ ﴿٢٦﴾ ﴾ [الشعراء: 26]. واستمر فرعون مصراً على موقفه معتمداً على الحقيقة الظاهرة والمقبولة اجتماعيًا بأنَّه ملك مصر، وقال لمن كانوا حوله: ﴿ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٢٧﴾ ﴾ [الشعراء: 27]. أيْ أنَّ موسى لا يتصرف وفقاً للإطار المتعارف عليه في مجتمعنا (مجتمع فرعون). ويتحول موسى من الأسلوب الشخصي الذي لا زال يصف فيه الله إلى وصفٍ أكثر شمولية حيث يقول: ﴿قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ [الشعراء: 28]. ماذا يمكن أنْ يعني استخدام العقل هنا؟ أحد مناحي التفكير المحتملة هو أنَّ تعليق موسى يشي أنَّ على فرعون إمعان النظر بمستوى سلطته وقوته وحدودهما. وحتى لو اعتقد أنَّه يملك مصر بأسرها، فهل يمكنه القول بصدق أنَّ له سلطة على شروق الشمس وغروبها؟

لكن فرعون لم يتورط في التحدي الكامن في أجوبة موسى، فالحجة الوحيدة التي قدَّمها ضد موسى هي مناشدته موسى أنْ يعترف بصفة فرعون الجلية ملكاً لمصر. وحين رأى أنَّ طلب الاعتراف بقدرته وملكه الدنيويين ليس له أي أثر على موسى، لجأ فرعون لتهديد موسى بقوله: ﴿قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ ﴿٢٩﴾ ﴾ [الشعراء: 29]. غير أنَّ موسى يستمر بفرض حجته والدفع بالحوار للأمام قائلاً: ﴿قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَىْءٍ مُّبِينٍ ﴿٣٠﴾ ﴾ [الشعراء: 30]. لهذا يجد فرعون أن لا مهرب من قبول هذا التحدي لأنَّه كان في محضر من قومه في البلاط فيقول:

﴿قَالَ فَأْتِ بِهِۦٓ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٣١﴾﴾ [الشعراء: 31]. وفي هذه النقطة، يُظهر موسى لفرعون الآيتين اللتين أرسل بهما: ﴿فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿٣٢﴾ وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِيَ بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ ﴿٣٣﴾﴾ [الشعراء: 32 - 33]. يضع النص قرَّاءه في لحظة لم يكن فيها أمام فرعون سوى أنْ يتخذ قراره بشأن إنْ كان موسى يقول الحق أم لا، وأنَّه مرسلٌ من الله. ورغم الحجج القولية التي قدمها موسى مسبقاً والتي جرى تعزيزها بالآيتين المعجزة، يواصل فرعون التدليس على هذه الحقيقة البينة قائلاً: ﴿قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُۥٓ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٌ ﴿٣٤﴾ يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِۦ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴿٣٥﴾ قَالُوٓاْ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَٱبْعَثْ فِى ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ ﴿٣٦﴾ يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ ﴿٣٧﴾﴾ [الشعراء: 34 - 37].

يقدم النص فرعون على أنَّه شخصية مصرَّة على رؤية العالم من منظور سلطتها الآنيّة ورغبتها في أنْ لا تراها تتلاشى. لم تؤثر الحجج التي قدمها موسى في فرعون شيئاً رغم قوتها الإقناعية ورغم بيان موسى بأنَّ فرعون لا يملك القدرة على خلق أيِّ شيء، ذلك أنَّ شروق الشمس وغروبها يحدثان دون أمرٍ منه. فإذا كان هو رباً لكل شيء، لتوجب عليه أنْ يتمكن من تسيير الشمس تماماً كما يسيطر على أرواح رعيته. المسألة مسألة سلطة، سلطة فرعون جزئية وباستطاعته فقط أنْ يمارسها على نطاق محدود. إنَّ افتقار فرعون لأساس متينٍ لفهم نفسه يتضح بجلاء في هذه الحوارات حيث لا يجد فرعون جواباً على حجج موسى أكثر من السخرية منه أو تهديده بالسجن. يتحول فرعون من الجدل العاطفي الى استعراض القوة يدفعه إلى ذلك امتلاكه لمصر وثرواتها. لقد فسَّر رسالة موسى وفقاً لمخاوفه واهتماماته الشخصية معتقداً أنَّ موسى جاء ليخرج أهل مصر من أرضهم. وبهذه الطريقة قدم القضية أمام مَلَئِهِ (مجلس بلاطه). ومن المنظور التقييمي للقرآن، يطلب النص من قرّائه أنْ يضعوا أنفسهم موضع فرعون ويسألوها عن الصفات التي تلائم الملك الحق. إنَّ طبيعة الجدل في هذه الحالة هو جدلٌ ذو طابعٍ قياسي ومقارن. تماماً كما يحكم الملك مملكته، يحكم الله جميع الخلق، العالمين كلهم.

وفي الجزء التالي من الحوار، يقدم القرآن شرحاً تكميلياً، وإن كان مختلفاً قليلا، عن رفض فرعون وجحوده بقوله: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ ۖ فَسْـَٔلْ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِذْ جَآءَهُمْ فَقَالَ لَهُۥ فِرْعَوْنُ إِنِّى لَأَظُنُّكَ يَٰمُوسَىٰ مَسْحُورًا ﴿١٠١﴾ ﴾ [الإسراء: 101]. ويجيب موسى قائلاً: ﴿ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ وَإِنِّى لَأَظُنُّكَ يَٰفِرْعَوْنُ مَثْبُورًا ﴿١٠٢﴾ ﴾ [الإسراء: 102]. وفي هذا الجزء من الحوار، يبدو فرعون ذلك الشخص الذي يعلم أنَّ موسى يقول الحق لكنه يقرر أنْ يكتم ذلك العلم. ويبين النص أنَّ عناد فرعون مُتعمدٌ، وقد بين القرآن هذا بشكل أكثر وضوحاً في الحدث التالي.



فرعون والسحرة

بعد أنِ اتَّهم فرعون موسى بأنَّه مجرد ساحر، حدد موعداً لمباراة بين السحرة وبين موسى بغية إثبات حقيقة دعوته. ويتناول القرآن هذه المباراة في أجزاء من الحوار التي تتسم بالبناء الأساسي نفسه للموضوعات ذاتها. ويبدو السحرة في القرآن مجموعة من الأشخاص يتبارون مع موسى لأجل الحصول على الجوائز: ﴿ وَجَآءَ ٱلسَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوٓاْ إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ ٱلْغَٰلِبِينَ ﴿١١٣﴾ ﴾ [الأعراف: 113، الشعراء: 41]. ويرد فرعون قائلاً: ﴿ قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴿١١٤﴾ ﴾ [الأعراف: 114، الشعراء: 42] ومن خلال استخدامه لكلمة «مقرَّبين» يواصل القرآن تبيان الدور المحوري لصورة القرابة بكل متعلقاتها. يجلب القرب من الملك أسباب القوة والنفوذ، مع أنَّها قوة تابعة لقوة الملك نفسه ومعتمدة عليه. ويعكس استخدام كلمة «مقرَّبين» كذلك إشارات القرآن إلى الأجر يوم القيامة الذي يعطى لمجموعة مختارة من الناس وهم الذين تركوا كل شيءٍ وراء ظهورهم في سبيل الله: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ﴿١٠﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿١١﴾ ﴾ [الواقعة: 10- 11]. ومن خلال هذا التناص، تتم مقارنة قدرة فرعون على منح الناس الأجر في هذه الدنيا مع الأجر الأبدي الذي يمنحه الملك الحق لعباده المخلَصين.

وحالما يثقون بنيلهم الأجر، يلتفت السحرة لموسى قائلين: ﴿ قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِمَّآ أَن تُلْقِىَ وَإِمَّآ أَن نَّكُونَ نَحْنُ ٱلْمُلْقِينَ ﴿١١٥﴾ ﴾ [الأعراف: 115]. يخبر موسى السحرة أنْ يلقوا بسحرهم أولاً: ﴿ قَالَ أَلْقُواْ ۖ فَلَمَّآ أَلْقَوْاْ سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ ﴿١١٦﴾ ﴾ [الأعراف: 116]. وفي موضع آخر، يتناول القرآن هذا المشهد

وتأثيره على موسى في الكلمات التالية: ﴿قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ ﴿٦٦﴾ فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَىٰ ﴿٦٧﴾﴾ [طه: 66 - 67]. ومن خلال هذه الآيات، يؤكد القرآن على طبيعة فاعلية السحر الذي كان يمارس في مصر في ذلك الزمن. يعمل ذلك السحر، وفقاً للقرآن، على خيال المشاهدين بمن فيهم موسى نبي الله والذي لم يكن بمعزلٍ عن تأثير ذلك السحر. لقد تفوقت قوة الخيال (الخائفة من السحر) لدى موسى للحظة على ذاكرته وثقته بآية العصا الثعبان التي وهبت له. ويشحذ الله همة موسى ويذكّره بحضوره المقدس وبقدرته: ﴿قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ الْأَعْلَىٰ ﴿٦٨﴾﴾ [طه: 68]. يتبع هذا التشجيع والمساندة لموسى توجيهات تتعلق بكيفية ردّه على الأسئلة: ﴿۞ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ ۖ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿١١٧﴾ فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١١٨﴾﴾ [الأعراف: 118 - 117].

ويصف القرآن ردّ فعل السحرة: ﴿فَغُلِبُوا هُنَالِكَ وَانقَلَبُوا صَاغِرِينَ ﴿١١٩﴾ وَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ ﴿١٢٠﴾﴾ [الأعراف: 119 - 120]. لقد أدرك السحرة أنَّ موسى لا يمارس السحر لأنَّ نتائج إلقائه لعصاه لم تكن خدعةً للعقل، بل هي معجزةٌ يتم من خلالها تحولٌ حقيقيٌّ للمادة، أيْ أنَّ العصا تتحول بالفعل إلى حية بمقدورها التهام الأجسام المادية الأخرى. وهذه طريقة أخرى يصوِّر فيها القرآن القضية موضع الحدث في الحوار السابق بين موسى وفرعون. ففرعون كالسحرة تماماً، إذْ تتأتى سلطته بشكل أساسيٍّ من قدرته على تخويف الناس والتأثير على فهمهم من خلال جعلهم يتخيلون عواقب تهديداته. إنَّ له سلطةً على الذوات المادية كما تبين في قدرته على تقتيل أطفال بني إسرائيل وبإمكانه بالتأكيد تغيير حياة الناس عبر سجنهم أو مكافأتهم بالأجر. لكنَّ كل هذه القدرة والسلطة، كما يشير القرآن، هي مجرد وهم إذا ما قورنت بقدرة الملك الحق.

إنَّ إدراك هذه القدرة، كما يبين القرآن، هي التي قهرت السحرة، وعلى أسامس هذه المعرفة صرَّحوا في الحال قائلين: ﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٢١﴾ رَبِّ مُوسَىٰ

وَهَٰرُونَ ﴿١٢٢﴾ ﴾ [الأعراف: 121 – 122]. ويعتبر ردُّ فرعون، على إعلان السحرة عن إيمانهم، رغم قصره، معبراً بشكلٍ مذهلٍ عن تصوير دوافع فرعون للقارىء. يقول فرعون للسحرة: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ ءَامَنتُم بِهِۦ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَمَكْرٌ مَّكَرْتُمُوهُ فِى ٱلْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا۟ مِنْهَآ أَهْلَهَا ۖ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿١٢٣﴾ ﴾ [الأعراف: 123]. وكما كان في حواره السابق مع موسى تماماً، لم يكن بمقدور فرعون أنْ يأتي بحجة راسخة وواضحة لتفنيد وصف موسى للملك الحق، وفي هذا المثال كذلك لم يجادل فرعون في حقيقة إيمان السحرة. لقد سمحت كلمات فرعون للقرّاء أنْ يظنوا أنَّ فرعون نفسه كان مأخوذاً ومقتنعاً بالطريقة التي هزمت بها عصا موسى السحرة، لكن القرآن يظهر أنَّ فرعون مهتمٌّ بشكل كبير وغاضبٌ بشدة على السحرة بسبب إعلانهم عن إيمانهم دون إذنٍ مسبق منه.

إنَّ الغياب الواضح للاحترام واللياقة لمقام فرعون قد أثارا غضبه فدفعاه إلى تفسير هذا الحدث من منظور مخاوفه الشخصية. لقد رفض احتمالية أنَّ أولئك الذين يمارسون السحر هم الأفضل درايةً في تقييم كون آيات موسى من السحر أم لا. وبدلاً من ذلك، يلجأ فرعون إلى اتهام السحرة بالاتفاق مع موسى ويقول لهم: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ ءَامَنتُم بِهِۦ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَمَكْرٌ مَّكَرْتُمُوهُ فِى ٱلْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا۟ مِنْهَآ أَهْلَهَا ۖ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿١٢٣﴾ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٢٤﴾ ﴾ [الأعراف: 123 – 124] وفي موضعٍ آخر من الحوار، يُقدِّم القرآن فرعون متنافساً مع الله في قدرته على معاقبة السحرة حيث يقول لهم: ﴿قَالَ ءَامَنتُمْ لَهُۥ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ ۖ إِنَّهُۥ لَكَبِيرُكُمُ ٱلَّذِى عَلَّمَكُمُ ٱلسِّحْرَ ۖ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَآ أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَىٰ ﴿٧١﴾ ﴾ [طه: 71]. ومرة أخرى، يلجأ فرعون للتهديد بالعقوبة كسبيل لإظهار قدرته. لم تكن الحجج العقلية ولا الإعجازية كافية لثني فرعون عن تعلُّقه بحالة علوِّه وتفوُّقِه. إنَّه في حالة تنافسٍ مع الله، وهي حالة وصفها القرآن من خلال تسميته طاغياً: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٢٤﴾ ﴾ [طه: 24] [النازعات: 17].

أمَّا السحرة، من جهة أخرى، فقد بلغوا من الاقتناع درجةً عالية؛ ولهذا ﴿فَغُلِبُوا۟ هُنَالِكَ وَٱنقَلَبُوا۟ صَٰغِرِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [الأعراف: 119] بشكلٍ كاملٍ ذلك أنَّهم ليسوا مستعدين للتخلي عن الجهر بإيمانهم (برب موسى)، لهذا: ﴿قَالُوٓا۟ إِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ ﴿١٢٥﴾ وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا لَمَّا جَآءَتْنَا ۚ رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ﴿١٢٦﴾﴾ [الأعراف: 125- 126]. لقد أكَّد جواب السحرة عناد فرعون في مواجهة الآيات البيِّنة، فهم لم ينكروا أنَّ فرعون يملك القدرة على أنْ يعذبهم ويقتلهم في هذه الدنيا لكن رغم تهديداته المرعبة لهم أجابوه قائلين: ﴿قَالُوا۟ لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلَّذِى فَطَرَنَا ۖ فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ ۖ إِنَّمَا تَقْضِى هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَآ ﴿٧٢﴾ إِنَّآ ءَامَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَٰيَٰنَا وَمَآ أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ ٱلسِّحْرِ ۗ وَٱللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ﴿٧٣﴾﴾ [طه: 72-73]. وضمن الرؤية الكونية للقرآن، حيث الله وحده الملك الحق، فهذا يعني أنَّ الله قادرٌ على أنْ يساعد الناس في شؤون هذه الدنيا. بعد صدهم لفرعون، توجه السحرة لله طالبين عونه: ﴿رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ﴿١٢٦﴾﴾ [الأعراف: 126].

ويساعد الأسلوب، الذي يعرض به القرآن عملية التحوُّل في شخصية السحرة، في تبيان عناد فرعون وتكبره. لقد أظهر السحرة أنَّ الرد الصحيح على فشل وسائل المرء في مواجهة الحقيقة أنْ يعود لأصوله المتواضعة ويتصاغر أمام الله. ستكون تلك هي الستجابة المنطقية بإعلان السلام عبر الاستسلام للقدرة المطلقة لله تعالى تماماً كما فعل السحرة. والاحتمالية الأخرى، كما تجلَّت من خلال فرعون، هي الاستمرار في إعلان الحرب ضد الملك الحق. لم يستطع فرعون تلقي تلك الصفعة التي ضربت كبرياءه والتي تسبب بها السحرة حين لم يستأذنوه قبل لجوئهم لله. وحتى بعد أنْ شاهد محدودية قدرته الذاتية، لا يزال فرعون يريد السيطرة على إرادة رعيته في الاختيار. ماذا كان سيحصل لو استأذنه السحرة في البداية؟ وحسب القرآن، ستكون تلك الاستجابة مناقضة لما يتوجب على الناس فعله حين يكونون في مواجهة الحقيقة، فقد لا يتمكن أحدٌ أنْ يتدخل بين الله وعباده.

ومن الجدير بالملاحظة في هذا السياق أنَّ القرآن لا يصَوِّر السحرة مستسلمين لموسى وهارون بل يصوِّرهم مستسلمين لله فقط. وكون المباراة بين ملكين فالشرط هو أنَّ ذكر ﴿ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ﴿١٢٢﴾ ﴾ يزيل أيَّ شكٍ يتعلق بهوية الملك الذي استسلم له السحرة. وبمقارنة رد فعل فرعون برد فعل السحرة، يستوضح القرآن ويجيب عن سؤالٍ جوهريٍ يرتبط بنفسية الإنسان ودوافعه، وهو ما الذي يمنع الناس من الاعتراف بأخطائهم بشكل علني حتى لو رأوا بوضوح أنَّ أفعالهم السالفة كانت خطأ؟ يجيب القرآن بإيجاز شديد: إنه الكِبْر، تماماً كما فعل إبليس.



حاشية فرعون وبطانته

يوازي استكبار فرعون ورفضه التسليم لأمر الله تكبر إبليس وعناده. يعد إبليس نفسه خيراً من آدم ولهذا لم يسجدْ له. ويرى فرعون نفسه من العلو بمكان لا يمكنه معه أنْ يُذِل نفسه أمام موسى. غير أنَّ هناك اختلافاً جوهرياً في السياق الاجتماعي بين الشخصيتين. لقد كان إبليس وحده في قصته مع آدم بينما كان فرعون محاطاً بوزرائه ورجال بلاطه. كان حسُّ التكبر لدى إبليس محدوداً من ناحية التاريخ الاجتماعي حيث جاء بشكل مباشر في سياق احتجاج الملائكة عندما أخبرهم الله بخططه في خلق آدم. ويتحتم على المرء أنْ يفترض ويتخيل محكمة إلهية حيث يدور الحوار بين الله والملائكة وإبليس. لكن في حالة فرعون، من السهل على القارىء أنْ يتخيل سياقاً اجتماعياً بشرياً.

لقد صوّر القرآن النسيج الاجتماعي المحيط بفرعون في عدة أحداث. ومن خلال هذا التصوير، يشير القرآن لتعقيد الحالة التي كان يعيشها فرعون ويتلقى فيها رسالة موسى. فبالإضافة لهامان، رئيس وزرائه المفترض ومدير بلاطه، يذكر القرآن كذلك زوجة فرعون ورجلاً مؤمناً لم يسمِّه من بين أولئك المقربين من فرعون. والحالة التي يتم تصويرها هي حالة ملك يتلقى نوعين من النصائح من أناسٍ مقربين له. بعض أولئك المقربين يخبره أنْ يقبل رسالة موسى بينما يبدو آخرون أكثر ميلاً لمعارضة موسى ومشاركة فرعون رغبته في فرض سلطته على بني إسرائيل. فدعونا نمعن النظر وبمزيد من التفصيل في الشخصيات التي لعبت دوراً في هذه القصة.

هامان وملأ فرعون

وكما ذكرنا في هذا الفصل مسبقاً، يُحمِّل القرآن فرعون وملأه وجنوده، على حد سواء، مسؤولية عدم قبول رسالة الله. إنَّهم يشاطرون فرعون رؤيته في ازدراء بني إسرائيل معتمدين في رفضهم للرسالة على تكبرهم، ذلك أنَّهم لا يطيقون الاعتراف بسلطة شخص ينحدرُ من أناسٍ يزدرونهم: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴿٤٥﴾ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ ﴿٤٦﴾ فَقَالُوا أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [المؤمنون: 45 - 47]. ويجمع القرآن، في بعض الأمثلة، بين فرعون ومَلَئِه بينما في أمثلة أخرى يضع مسؤولية الإنكار إمَّا على فرعون وحده وإمَّا على مَلَئِه وحدهم. وفي الآيات الكريمة التالية يُحمِّل القرآن فرعون ومَلأه المسؤولية معاً: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُم مُّوسَىٰ بِآيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّفْتَرًى وَمَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ ﴿٣٦﴾﴾ [القصص: 36]. لقد استشهد مَلأُ فرعون بالذاكرة الثقافية وبالعرف السائد دعماً لرفضهم وتقييماً لآيات موسى. وبعد وصفه لجواب المجموعة ككل وبدقة متناهية، يركز النص على رد فعل فرعون: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي ...﴾ [القصص: 38]، فالإله المرئي الوحيد والحاضر هو فرعون بينما يتحدث موسى عن إله لا يُرى بالعين المجردة. ويعمل فرعون ومَلأهُ على فرضية أنَّ الإله لا بدَّ أنْ يكون مرئياً بينما يجادل موسى عن أنَّ الله يُرى ويُعرف بآثار أفعاله.

ويؤكد فرعون هذا المنظور بشكل أكبر عندما يتبع تعقيبه المتعلق بملكه المرئي بهذه الكلمات الموجهه لوزيره: ﴿فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَل لِّي صَرْحًا

﴿لَعَلِّيٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [القصص: 38]. وهذا ردٌّ ساخرٌ على دعوة موسى، لأنَّ الله الذي يصفه موسى إله غير مرئي، فكيف يمكن لفرعون أنْ يتوقع العثور عليه في السماء؟ هذا الإيقاع الساخر والتهكم من طرف فرعون يتناوله القرآن بوضوح أكبر في مواضع أخرى. وفي أحد الأمثلة، يبين القرآن استهزاء فرعون وملئه بموسى حين أظهر لهم الآيتين (المعجزة): ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِي۟هِۦ فَقَالَ إِنِّي رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٦﴾ فَلَمَّا جَآءَهُم بِـَٔايَٰتِنَآ إِذَا هُم مِّنْهَا يَضْحَكُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [الزخرف: 46-47].

والصورة التي تظهر للعيان هي أنَّ فرعون وملأه يتشاطران الرؤية ذاتها ويشدُّ بعضهما أزر بعض في إنكار رسالة الله وفي الاستمرار بظلم بني إسرائيل. ففي أحد الأمثلة القرآنية يكون الملأ (المجلس) هو من ينصح فرعون بكيفية فهم مهمة موسى ويقترح إجراء المباراة وسيلةً لفضحه:

﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٩﴾ يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴿١١٠﴾ قَالُوٓا۟ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ ﴿١١١﴾ يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَٰحِرٍ عَلِيمٍ ﴿١١٢﴾﴾ [الأعراف: 109-112].

يظهر فرعون في هذه الآيات تابعاً لآراء ملئه. ويستمر المَلأ بممارسة الضغط على فرعون وبعد أن ينهزم السحرة، يكون المَلأ هم من يحرِّض فرعون على الاستمرار بظلم بني إسرائيل: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُۥ لِيُفْسِدُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ... ﴾ [الأعراف: 127]. وتشير كلمات المَلأِ الى إمكانية أنْ يكبح فرعون نفسه بعد المباراة ويقنع نفسه معاقبة السحرة فحسب، غير أنَّه وبمجرد أنْ يحرِّضه المَلأُ، يرد بقوله: ﴿قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَآءَهُمْ وَنَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ ﴿١٢٧﴾﴾ [الأعراف: 127].



زوجة فرعون

وعلى النقيض من نصيحة الملأ من قوم فرعون، يبين القرآن كذلك تلقي فرعون النصح من أناسٍ مقربين له ومؤيِّدين لموسى. فزوجة فرعون، التي كانت السبب في الحؤول دون قتل موسى الطفل، هي واحدة من بين هذه الشخصيات. لم يتناول القرآن بشكل صريح أيَّ حوار بينها وبين فرعون بخصوص موضوع رسالة الله، لكنَّ النص يظهرها وهي تدعو الله أنْ يخلصها من فرعون: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱمْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ٱبْنِ لِى عِندَكَ بَيْتًا فِى ٱلْجَنَّةِ وَنَجِّنِى مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِۦ وَنَجِّنِى مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١١﴾﴾ [التحريم: 11]. ومن خلال هذه الآيات القصار، يترك القرآن الباب مفتوحاً على مصراعيه أمام القارىء ليتخيل الحوارات بين فرعون وزوجته والتي تحثه فيها على قبول رسالة موسى.



مؤمن آل فرعون

الشخصية الأخرى التي تُشجِّع فرعون على القبول برسالة موسى هو مؤمنٌ من آل فرعون لم يُذكر اسمه (في القرآن). وتجَسِّد هذه الشخصية صفات العدالة والاستقامة والشجاعة، فلم يسمح للخوفِ من بطش فرعون أنْ يمنعه من التعبير عن رأيه بصوتٍ عالٍ. تَظهر هذه الشخصية في لحظة من القصة عندما يجتمع فرعون بمَلَئِه كي يقرر نوع الإجراء الذي سيتخذه في التعامل مع موسى. ويظهر القرآن فرعون في أشد حالات الغضب إذ يقول للملأ من حوله: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِيٓ أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُۥٓ ۖ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي ٱلْأَرْضِ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٦﴾﴾ [غافر: 26]. يرد ذلك المؤمن المجهول على فرعون مخاطباً الملأ من آل فرعون كلهم بقوله:

﴿ وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَٰنَهُۥٓ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ مِن رَّبِّكُمْ ۖ وَإِن يَكُ كَٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ ۖ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ﴿٢٨﴾ يَٰقَوْمِ لَكُمُ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ظَٰهِرِينَ فِى ٱلْأَرْضِ فَمَن يَنصُرُنَا مِنۢ بَأْسِ ٱللَّهِ إِن جَآءَنَا ... ﴾ [غافر: 28-29].

لم يترتب على لجوء مؤمن آل فرعون للخطاب العقلاني أثرٌ يذكر على فرعون الذي ردَّ مؤكداً سلطته ومخاطباً مؤمن آل فرعون أنَّه يعلم ما الذي يفعله: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ مَآ أُرِيكُمْ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ ﴿٢٩﴾﴾ [غافر: 29]. مع ذلك يصرُّ مؤمن آل فرعون على الإدلاء بحجته:

﴿وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُم مِّثْلَ يَوْمِ الْأَحْزَابِ (30) مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِن بَعْدِهِمْ ۚ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ (31) وَيَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ (32) يَوْمَ تُوَلُّونَ مُدْبِرِينَ مَا لَكُم مِّنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ ۗ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ (33) وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِّمَّا جَاءَكُم بِهِ ۖ حَتَّىٰ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَن يَبْعَثَ اللَّهُ مِن بَعْدِهِ رَسُولًا ۚ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ (34)﴾ [غافر: 30 – 34].

يوضِّح خطاب مؤمن آل فرعون الموضوعات الرئيسية في القرآن، وهي أنَّ الله ليس بظلام للعبيد، لكن الناس أنفسهم يظلمون وأنَّ جزاء الذين يصرُّون على إنكار رسالة الله ويمارسون الظلم هو العقاب الشديد في الدنيا والآخرة، وأنْ لا عاصم من عدل الله سوى الاستسلام لإرادته سبحانه. وبعد أنْ أوضح واقع الحال بجلاء، يكرر مؤمن آل فرعون في خطابه هذه الموضوعات بطريقة مختلفة نوعاً ما، فهو يقارن هدى الله بضلال فرعون، كما يتحدى ثوابت الذاكرة الثقافية والعرف الاجتماعي اللذين وظفهما فرعون وملؤه لرفض رسالة الله. يوجه مؤمن آل فرعون اللوم الصريح لملأ فرعون على تجاهلهم المتعمد لنبوة يوسف. ويواصل خطابه مبيناً الرؤية الصائبة للطريقة التي تبدو عليها الأشياء:

﴿وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ (38) يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ (39) مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا ۖ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ (40) ۞ وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ (41) تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ (42) لَا جَرَمَ أَنَّمَا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ وَأَنَّ مَرَدَّنَا إِلَى اللَّهِ وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ (43) فَسَتَذْكُرُونَ مَا أَقُولُ لَكُمْ ۚ وَأُفَوِّضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ (44) فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتِ مَا مَكَرُوا ۖ وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ (45)﴾ [غافر: 38 – 45].

وتبيِّن خطابات مؤمن آل فرعون أنَّه قام بتذكير فرعون وملئه معاً بشكل جليٍّ المرة تلو الأخرى بحقيقة الأمور. وتعتبر هذه الخطابات تلخيصاً لتعاليم القرآن المتعلقة بالواقع وهي تتضمن سرداً كاملاً لقصة الوجود البشري من منظور القرآن. ويساعد تأثير الأسلوب، الذي يقدم من خلاله القرآن تفاصيل عملية التشاور في الأمر داخل مَلأِ فرعون، على رسم شخصية فرعون ومَلئه في أذهان القرّاء بوضوح. في هذا العرض يبين القرآن أنَّ رفضهم، رغم التحذيرات الواضحة، لم يدع لهم حجة للدفاع بدعوى الجهل. وتدعو خطابات مؤمن آل فرعون القرّاء أنْ يجددوا نظرتهم للطبائع والدوافع التي تمنع الناس من الاعتراف بالحقيقة والتماهي معها. وتسلِّط آيات القرآن التي تلي خطاب مؤمن آل فرعون الضوء على هذه الطبائع البشرية، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِي صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٞ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِۚ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴿٥٦﴾﴾ [غافر: 56] ويقول القرآن: إنَّ نوع العظمة التي يبحث فرعون عنها تعود لله فقط وليست من نصيب أي مخلوقٍ فانٍ.

ويتأتّى معنى العظمة التي يراها فرعون لنفسه من ملكيته (للناس والأشياء): ﴿وَنَادَىٰ فِرۡعَوۡنُ فِي قَوۡمِهِۦ قَالَ يَٰقَوۡمِ أَلَيۡسَ لِي مُلۡكُ مِصۡرَ وَهَٰذِهِ ٱلۡأَنۡهَٰرُ تَجۡرِي مِن تَحۡتِيٓۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ﴿٥١﴾﴾ [الزخرف: 51]. هذا الكِبر الناجم عن امتلاكه لملك مصر جعله ينظر لموسى باحتقار. يقول في خطابه لقومه: ﴿أَمۡ أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡ هَٰذَا ٱلَّذِي هُوَ مَهِينٞ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ﴿٥٢﴾ فَلَوۡلَآ أُلۡقِيَ عَلَيۡهِ أَسۡوِرَةٞ مِّن ذَهَبٍ أَوۡ جَآءَ مَعَهُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ مُقۡتَرِنِينَ ﴿٥٣﴾﴾ [الزخرف: 52 – 53]. ينظر فرعون للمظاهر ويؤسس حجته على الأمور التي يراها الناس بعيونهم المادية: ﴿فَٱسۡتَخَفَّ قَوۡمَهُۥ فَأَطَاعُوهُۚ إِنَّهُمۡ كَانُواْ قَوۡمٗا فَٰسِقِينَ ﴿٥٤﴾﴾ [الزخرف: 54].



قوم فرعون

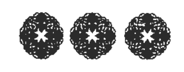
وكما رأينا في الفصل السابق كيف يسمح قوم فرعون لأنفسهم باتباع فرعون ولم يمتنع سوى القليل منهم عن مساندته: ﴿ فَمَآ ءَامَنَ لِمُوسَىٰٓ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِۦ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ ۚ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿٨٣﴾ ﴾ [يونس: 83]. وما عدا تلك المجموعة القليلة من المصريين، يصوِّر القرآن قوم فرعون بأنَّهم متقلبون في وعودهم وعنيدون في رفضهم لرسالة الله شأنهم شأن فرعون نفسه. وتظهر هذه الطبائع البشرية للضوء في الأحداث التي رافقت الرجز الذي أنزله الله عليهم نذيراً لهم. وينتقد القرآن أفعال قوم فرعون في أثناء تلك المدة لأنَّهم يرون الحسنة لهم وإن تصبهم سيئة يطَّيَّروا بموسى ومن معه:

﴿ وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٣٠﴾ فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ قَالُوا۟ لَنَا هَٰذِهِۦ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا۟ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ ۗ أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمْ عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٣١﴾ ﴾ [الأعراف: 130 - 131].

إنَّهم يشددون على أنفسهم حيال أيِّ تغيير في موقفهم ربما كان سببه تجربتهم للعُسر والتردد، لهذا قالوا لموسى: ﴿ وَقَالُوا۟ مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِۦ مِنْ ءَايَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ ﴿١٣٢﴾ ﴾ [الأعراف: 132]. وكنتيجة لعنادهم في مواجهة «السنين ونقص الثمرات»، أوقع الله بهم الرجز: ﴿ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلطُّوفَانَ وَٱلْجَرَادَ وَٱلْقُمَّلَ وَٱلضَّفَادِعَ وَٱلدَّمَ ءَايَٰتٍ مُّفَصَّلَٰتٍ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ وَكَانُوا۟ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ ﴿١٣٣﴾ ﴾ [الأعراف: 133]. ورغم رفضهم الإيمان كونهم معاندين وأشراراً، ولكي يصلوا لهدفهم وعدوا موسى بأنَّهم سيؤمنون إذا انكشف عنهم الرجز: ﴿ وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ ٱلرِّجْزُ قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ

بِمَا عَهِدَ عِندَكَ لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا ٱلرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٣٤﴾﴾ [الأعراف: 134]. لكنَّهم أخلفوا وعدهم ولم يؤمنوا بمجرد أنْ كشف الله عنهم الرجز. يقول القرآن أنَّ الله عاقبهم على أعمالهم: ﴿ فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ ٱلرِّجْزَ إِلَىٰٓ أَجَلٍ هُم بَٰلِغُوهُ إِذَا هُمْ يَنكُثُونَ ﴿١٣٥﴾ فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ فِى ٱلْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُوا۟ عَنْهَا غَٰفِلِينَ ﴿١٣٦﴾﴾ [الأعراف: 135– 136].

إنَّ رغبة قوم فرعون واستعدادهم لمساعدته في التفتيش عن أطفال بني إسرائيل يصوره القرآن بمنتهى الوضوح. فحين هرب موسى من مصر مع بني إسرائيل، قرر فرعون أنْ يتبعهم: ﴿ فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِى ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ ﴿٥٣﴾ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ ﴿٥٤﴾ وَإِنَّهُمْ لَنَا لَغَآئِظُونَ ﴿٥٥﴾ وَإِنَّا لَجَمِيعٌ حَٰذِرُونَ ﴿٥٦﴾ فَأَخْرَجْنَٰهُم مِّن جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿٥٧﴾ وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ﴿٥٨﴾ كَذَٰلِكَ وَأَوْرَثْنَٰهَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿٥٩﴾﴾ [الشعراء: 53 – 59]. وفي معرض توثيق القرآن لحادث غرق قوم فرعون، يذكر أنَّهم استجابوا لدعوة فرعون للحرب وبدؤوا ملاحقة بني إسرائيل معه. لم يتسبب احتقارهم لبني إسرائيل وسخريتهم من موسى واستمرارهم في نقض الوعود في سخط الله عليهم فحسب بل فيما تضمنته الاستعارة القرآنية المدهشة وهو أنْ لا أحد سيبكي عليهم: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ وَمَا كَانُوا۟ مُنظَرِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الدخان: 29].



موت فرعون

يمكن للقارىء أنْ يخمّن طول المدة التي استغرقتها دعوة موسى مقابل رفض فرعون لأنَّ القرآن لم يعطِ فترة محددة. حين رأى موسى الطريقة التي استمر بها قوم فرعون بنقض وعودهم في الإيمان بالله، دعا موسى ربه قائلاً: ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمْوَٰلًا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا۟ عَن سَبِيلِكَ رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا۟ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ ﴿٨٨﴾ ﴾ [يونس: 88]. فيرد عليه الله بقوله: ﴿ قَالَ قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا فَٱسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَآنِّ سَبِيلَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٨٩﴾ ﴾ [يونس: 89]. وبمجرد أنْ يخرج موسى وبنو إسرائيل من مصر، يتبعهم فرعون بجنوده: ﴿ ۞ وَجَٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُۥ بَغْيًا وَعَدْوًا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا۟ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٩٠﴾ ﴾ [يونس: 90]، فيخاطبه الله قائلاً: ﴿ ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٩١﴾ فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً ۚ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ عَنْ ءَايَٰتِنَا لَغَٰفِلُونَ ﴿٩٢﴾ ﴾ [يونس: 91 – 92].

لقد كان دعاء موسى لله أنْ يَشْدُدَ على قلب فرعون بناءً على افتراض أنَّ إعلان المرء لإيمانه لحظة يرى العقاب لا جدوى منها. لقد فقد موسى كل أملٍ في هداية فرعون بعد أنْ بذل قصارى جهده كي يخلِّص أولئك الذين ينبغي، وفقًا لجميع معايير العالم الأرضي، أنْ يكونوا قد دفعوا ثمن جرائمهم المشينة بقتلهم الأطفال. وكون دعاء موسى قد جاء في في هذه اللحظة ومن فاعل بشري يؤكد طريقة القرآن في أنْ يبين للقارىء ما كان قد أخبره به في السورة نفسها: ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ رُسُلًا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ فَجَآءُوهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوا۟ بِمَا كَذَّبُوا۟ بِهِۦ مِن قَبْلُ ۚ كَذَٰلِكَ نَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٧٤﴾ ﴾

[يونس: 74]. أنَّ الناس أنفسهم من طمسوا على قلوبهم ضد رسالة الله، وبسبب فعلهم هذا طبع الله على قلوبهم. وتُبيِّن قصة موسى وفرعون، في هذا المثال، هذه الديناميكية والسبب الكامن وراء ختم الله على القلوب، ألا إنَّه التكبر والعجرفة.

ولا تزال رحمة الله ومغفرته تمنح الطغاة المزيد من الوقت لكنهم يختارون أنْ يتبعوا بني إسرائيل بغياً وعَدوا: ﴿ ۞ وَجَٰوَزۡنَا بِبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱلۡبَحۡرَ فَأَتۡبَعَهُمۡ فِرۡعَوۡنُ وَجُنُودُهُۥ بَغۡيٗا وَعَدۡوًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدۡرَكَهُ ٱلۡغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِيٓ ءَامَنَتۡ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ ﴿٩٠﴾ ﴾ [يونس: 90]. ويصل فرعون لنهايته الدنيوية من خلال الموت غرقاً وهو في أوجِ معاصيه. غير أنَّه، وكما فعل السحرة، يعلن إيمانه بالله لحظة الغرق حين يوقن بحتمية نهايته معلناً إسلامه لله الذي يؤمن به موسى وبنو إسرائيل. لم يقدِّم النص ما يدل على أنَّ الله ينفي حقيقة إيمان فرعون، بل على العكس من ذلك يخاطب الله فرعون مباشرة عبر سؤال استنكاري يبدو منه أنَّ الله عَلِمَ بإيمان فرعون. تتبع ذلك الحدث جملة غامضة يخبر الله فيها فرعون بأنَّه سينجِّيه ببدنه (حرفيا يعني: ينجِّيه من خلال جسده أو في إنقاذ جسده). لقد تسبب غموض هذه العبارة بجدل واسعٍ ضمن مؤلفات اللاهوت والتفسير. فالأقلية من العلماء ومن بينهم ابن عربي، يصرّون على أنَّ إيمان فرعون كان حقيقيًّا وأنَّه سوف ينقذه في الآخرة[1]. أما الأغلبية من العلماء فيرون أنَّ إعلان فرعون عن الإيمان في لحظة الغرق لا ينفعه بشيء وكدليل على دعواهم يستشهدون بالآيات التالية التي بيَّن القرآن فيها سنَّة الله في الذين خلوا من قبل: ﴿ فَلَمَّا رَأَوۡاْ بَأۡسَنَا قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحۡدَهُۥ

(1) see, Eric Ormsby.» The Faith of Pharaoh: A Disputed Question in Islamic Theology". In: *Studia Islamica* (2004). Pp.5-28; Carl W. Ernest.» Controversies over Ibn Arabi's Fusus: The Faith of Pharaoh". In: *Islamic Culture* 59.3 (1985). Pp.259-266; Alexander D. Knysh. *Ibn Arabi in Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany: State University of New York Press, 1999.

وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشْرِكِينَ ﴿٨٤﴾ فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا ۖ سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ فِى عِبَادِهِۦ ۖ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٨٥﴾﴾ [غافر: 84-85].



وصف القرآن لفرعون

يهيئنا تحليل قصة فرعون في القرآن للتَّفَكُّر في الوصف القرآني بشكل عام والتصوير القرآني لشخصية فرعون بشكل خاص. ووفقاً لنقاد الأدب، فإنَّ التقنيات الأساسية التي يستخدمها المؤلف للكشف عن الشخصية هي الإظهار والإخبار. بعض الأحيان يتم إخبار القارىء بشكل صريح أنَّ شخصية ما حكيمة أو عادلة في هذه الحالة، وتُحَدد مصداقية راوي القصة إمكانية قبول القرَّاء هذا الوصف أم لا. أما في تقنية الإظهار فيقدم المؤلف للقارىء عبارات تصوغها الشخصيات بشأن أنفسهم أو من خلال إظهار أفعال تلك الشخصيات في مناسبات متنوعة. ويرى مارك باول أنَّ «تقنية الإظهار أقلُّ إيجازاً من تقنية الإخبار لكنها في العادة أكثر إمتاعاً»[1]. ويضيف أنَّ الإظهار يدفع القرَّاء للعمل بجد عبر إجبارهم على مقارنة أنواع الشواهد وتقييمها[2]. هذا هو نوع العمل الذي قمتُ به من خلال تحليل الأحداث التي تتألف منها قصة موسى وفرعون في القرآن. ما هي إذن سمات القصص والتصوير القرآني؟ كيف يؤثر الأسلوب، الذي يروي القرآن القصص من خلاله، على تشكيل المعنى؟

من المنظور الأدبي، نرى أنَّ القرآن في العادة يخبر قرَّاءَه بالمحتوى الذي يبتغيه عبر الخطاب المباشر، غير هذا: الإخبار يتوازن مع الإظهار. وكما رأينا في قصة

---

(1) Powell, *What is Narrative Criticism?*, p.52.

(2) المصدر نفسه، ص 53.

موسى وفرعون، هنالك العديد من التمثلات للكيفية التي تتَجَلى بها تلك الأحداث الماضية. وقبل رواية أحداثٍ من القصة، يُخبر القرآن قرَّاءه بالكيفية التي ستفضي عندها القصة إلى نهايتها. ويزوِّد القرآن قرَّاءه عبر ذلك الأسلوب بالسياق الذي يمكن النظر للأحداث من خلاله وتشكيل آراءٍ حول الشخصيات المعنية. وعلاوة على إخبار القرَّاء بالسمات الحقيقية للشخصية، فإنَّ الحوار هو الأسلوب الأساسي للتصوير في القرآن الكريم. هنالك غياب ملحوظٍ للوصف الحسي، حيث لم يقل النص شيئاً عن عمر فرعون أو طوله أو لون بشرته، فليس لدى القارىء أيّة وسيلة لمعرفة كم كان حجم الحية التي تحولت لها عصا موسى، وليس هناك أيٌّ وصفٍ لبلاط فرعون. ففي هذه الناحية تشبه تقنية السرد القرآني تلك التي استخدمت في الإنجيل العبري. وفي مقالة إبداعية يقارن فيها إيرك أورباخ «Auerbach» بين صيغ الوصف في الأوديسة مع تلك التي في سفر التكوين، مبيناً أنَّ تأثير أسلوب القصص في الكتاب المقدس، بحذفه للتفاصيل الحسية، يجعل الصدارة للجوانب النفسية للشخصيات[1].

وتنطبق ملاحظة أورباخ بشأن تقنية القصص في الإنجيل على القرآن كذلك، فمن خلال تحاشيه للتفاصيل الحسية واعتماده بشكل كبير على الحوار، لا يحثّ القرآن قارئه على أنْ يتخيل موسى وفرعون في موقعٍ محدد. وفي بعض الأحيان تُجرد تلك الأوصاف الشخصية من جسمانيتها ويترك القارىء ليكون في مواجهة مع نفسيتين. ومن خلال ذلك، يشجِّع القرآن القراءة النفسية للأحداث التي تشدد على الدوافع والقوى التي تكمن وراء الأفعال التي تقوم بها مختلف الشخصيات. ولقلة التفاصيل الحسية أثرٌ آخر مهمٌ، إذ يمكن أنْ تدل العبارة القصيرة أو الجملة،

(1) Erich Auerbach. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: Princeton University Press, 1953, pp.3-23.

التي تقولها شخصية معينة، على الكثير ويمكن أنْ تفصح عن التعقيد في الشخصية. لقد رأينا هذه الظاهرة بوضوح في توبيخ فرعون شديد اللهجة للسحرة حين أخبرهم أنّهم قد أعلنوا إيمانهم دون أخذهم الإذن منه أولاً! وتعتبر هذه الجملة المفتاح الذي يدع الباب مشرعاً لفهم نفسية فرعون وتعقيداتها كما يستعرضها القرآن الكريم.

يستخدم القرآن تلك التعقيبات داخل الحوارات أو القصص القصيرة لأجل إضافة شيءٍ من التعقيد للشخصية التي يصفها. ومن منظورٍ واحدٍ، يبدو التصوير القرآني مزدوجاً، حيث يخبر قرّاءه وبشكل لا لبس فيه أنَّ الشخصيات التي يتناولها إمّا مؤمنة وإمّا كافرة، وباختصار، تبدو تلك الشخصيات من النوع النمطي. وكما رأينا في سورة الفاتحة، أنَّ الغرض الذي يهدف القرآن أنْ يبينه هو تذكير القرّاء بإمكانية كونه مفتوحاً أمامهم. فلو قيّد القرآن نفسه بالوصف النمطي الجامد ـ وصف الشخصيات بالمؤمنين أو الكافرين أو المحسنين والعاصين ـ لكان قد جعل هدفه المعلن مستحيلاً. قد يجد القرّاء صعوبة في التماثل أو الاندماج مع المؤمن الخالص أو الكافر الخالص. فمن خلال أساليب التصوير، التي يظهر فيها المؤمنون أو الكفار النمطيون خارجين على نمطهم، يبين القرآن تعقيد الشخصية الذي يتلاءم مع عقدة قرّائها وحالتهم الغامضة. وخير مثال على هذه الملاحظة في القرآن هو وصف القرآن للنمط النموذجي للأنبياء.

يلمّح القرآن في تناوله لمختلف الأنبياء إلى الصفات ويضع الخطوط العريضة للحالات التي تصورهم مع تعقيد الشخصية الذي يمكن للقرّاء أن يحددوه. ويظهر القرآن الأنبياء وهم يتحلون بالصفات المطلوبة كالإيمان والأمانة والعلم والفهم ولين القلب، لكنهم في الوقت ذاته يعانون من لحظات الشك والإغراء والسلوك الأقل كمالاً.

فيوسف كان على وشك أنْ يستسلم للرغبة ولولا عون الله لما نجح في التغلب على الغواية: ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ ۚ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٢٤﴾ ﴾ [يوسف: 24]. كما أنَّ قلب إبراهيم كان يريد الاطمئنان عبر رؤية الكيفية التي يحيي الله بها الموتى، فعقله وإيمانه يحتاجان للبرهان الحسي (المرئي)، أو أنَّه يعاني من لحظة الشك ويرغب في أنْ يطمئن قلبه: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَـٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾ ﴾ [البقرة: 260]. أمَّا النبي محمد ﷺ فكان يرغب أنْ يؤمن به رجلان أحدهما من أغنياء مكة والآخر من أقويائها في حين يتجاهل الأعمى المؤمن فيعاتبه الله على هذه الهفوة في الأسلوب: ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ﴿١﴾ ﴾ [عبس: 1]، وموسى كان خائفاً مما سيفعله فرعون به لأنَّه في طريق هربه قد قتل رجلاً من المصريين، كذلك يتعرض آدم وزوجه للغواية:

﴿ وَيَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿١٩﴾ فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَـٰنُ لِيُبْدِىَ لَهُمَا مَا وُۥرِىَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَـٰلِدِينَ ﴿٢٠﴾ وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّى لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّـٰصِحِينَ ﴿٢١﴾ فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ ۚ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۖ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيْطَـٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٢﴾ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [الأعراف: 19- 23]، وحتى أنَّ يونس كان مُليماً قبل ندمه: ﴿ فَٱلْتَقَمَهُ ٱلْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ ﴿١٤٢﴾ ﴾ [الصافات: 142].

وكما كان الأنبياء أمثلة لسجايا الشخصية المطلوبة، كان نموذج الصفات الذميمة لخصومهم مما يحتاج القرَّاء لمعرفته والتخلي عنه في سلوكهم. ففرعون مثالٌ لأولئك البشر المذمومين، والتعقيد الذي يصوِّر القرآن من خلاله الأنبياء المرسلين يوازيه الأسلوب الذي يصف فيه فرعون. ورغم أنَّ صفات فرعون

وأفعاله يجري عرضها كأمثلة صارخة على ما يجب تجنبه، تُظهر الأساليب المحددة، التي يبين القرآن فيها سلوك فرعون في أحداث مختلفة، اهتمام القرآن بتوضيح الطبيعة المعقدة للدوافع والقوى التي تشكل قرارات فرعون. وفي الوقت الذي يضفي القرآن التعقيد على شخصية فرعون، يدفع القرَّاء أنْ يتمعنوا في التضاد بين صفات الله من رحمة وقسوة.

يلاحظ مارك باول «Powell» أنَّه يفترض بالقارىء التأكيد على الرؤية التقييمية لراوي القصص الموثوق به[1]. فالراوي في حالة القرآن هو الله الذي يأمر موسى أنْ يتحدث مع فرعون بلطفٍ ولينٍ. فالراوي هنا يخبر القارىء أنْ ينظر بعين الرِفق لشخصٍ كان قد ارتكب جريمة قتل الأطفال الحديثي الولادة، تلك الجريمة الفظيعة التي لا يمكن، بكل الحسابات، أنْ تُغتفر. هل رحمة الله بهذه السعة التي يمكن أنْ تشمل فرعون؟ ويمكن العثور على الجواب لهذا السؤال في مواضع أخرى من القرآن حيث يقول الله أنَّه قد كتب على نفسه الرحمة: ﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٤﴾﴾ [الأنعام: 54] وأنَّ الله يغفر الذنوب جميعاً ما عدا الشرك به: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾﴾ [النساء: 48].

فإذا كان الله قادراً على أنْ يغفر مثل هذه الأعمال الوحشية، يتساءل القارىء، ما هو مصير الذين تعرضوا لتلك الأعمال؟ هل يفترض أنَّهم كذلك يَغفِرون تلك الوحشية والظلم؟ وتعتبر استجابة موسى لأمر الله، في أنْ يكون رسوله الذي يبلِّغ فرعون بإمكانية أنْ تناله مغفرة الله، أمرٌ له دلالته هنا. ففي القرآن، لم يتساءل موسى عن السبب وراء إظهار الله مثل هذه الرحمة بفرعون. لقد قام موسى بالقتل، ورغم

(1) Powell, *What is Narrative Criticism?*, p.53

أنَّ فعله لم يكن عن نيَّة مسبقة كفرعون، لكن ذلك يضعه في مواجهة نتائج فعلته بقتله لنفسٍ بشرية. كيف يمكن للقرَّاء إذن أنْ يستجيبوا لوصف فرعون في القرآن؟ فإذا اتَّبعوا الموقف التقييمي لله في بداية القصة، حيث يعبِّر الله عن الأمل في إمكانية أنْ يؤمن فرعون، فهم يحتاجون إلى أنْ يظلوا منفتحين على إمكانية مسامحة فرعون وتخليصه. لكن في الوقت ذاته يخبر القرآن القرَّاء بوضوح أنَّ فرعون سيلاقي نهاية كارثية جزاءً لأعماله. فأثر معرفة كيف تنتهي قصة فرعون ورؤية كيف يتوضح الموضوع تدريجياً تسهم في تركيز اهتمام القارىء على التمَعُّن في الوسائل المعينة التي ارتكب فرعون من خلالها أخطاءه والدوافع والقوى الداخلية التي أدت إلى نهايته.

إنَّ خطأ فرعون الأساسي هو جحوده المفرط لحقيقة افتقاره إلى الله، فجميع أفعاله الاستبدادية والوحشية نابعة من شعوره باعتماده على قدرته الذاتية. وضمن سياق الرؤية الكونية للقرآن، حيث يفترض أنَّ علم الإنسان بافتقاره لله من أعمق الذكريات داخل البشر جميعاً. تَطرحُ قصة فرعون أجوبة ظاهرة وضمنية للسؤال التالي: ما الذي يجعل الناس ينكرون الحقيقة التي تستيقنها أنفسهم؟ وجواب القرآن، كما في حالة فرعون، أنَّ السبب الرئيس لذلك الجحود هو التكبُّر. ويتضح أنَّ خوف فرعون في أوجه من خسرانه العلني لجاهه وسلطته، ويتضاعف خوفه من فقدان سلطته على رعيته لسبب أنَّ الرسول المبعوث له هو أحد رعاياه السابقين. ويبين القرآن أنَّ فرعون لا يحتمل فكرة التسليم لشخص ذي أصولٍ متواضعة. وربما يأخذ فرعون بعين الاعتبار ويُقِرُّ في سره أنَّه ليس خالق كل شيء، وتزداد أفكاره ظلامية لتصوره أنَّ الهدف الفعلي في مواجهة موسى معه هو رغبة موسى في الاستيلاء على موقع فرعون والسيطرة على أرض مصر. ويبدو تكَبّر فرعون وهوسه في السيطرة هما السبب الكامن وراء جحوده.

ففرعون إذن، وكما يتناوله القرآن، رجلٌ يسمح للعلم بالحقيقة في أعماقه

أنْ يكون خاضعـًا لمشاعر التَكَبّر والخوف، النابعة من التهديدات التي يستشعرها لسلطته، وهو يتأرجح (في سلوكه) بين الجحود الساخر وممارسة الوحشية في الحفاظ على ملكه سالمـًا، وهو بالتالي، متعنتٌ في جحوده المعلن لله إلى أنْ يرى نهايته رأي العين. وباختصار، يعتبر فرعون عنوان التصَوُّر القرآني للكفر.



الخاتمة: عقدة الكافر النموذج

لقد بينت هذه الدراسة أنَّ التصوير القرآني لفرعون هو وصف نفسيٌّ بالدرجة الأساسية. يركِّز القرآن على الدوافع الكامنة وراء أفعال فرعون وقواه الداخلية التي أسهمت في تغييب ذاكرته بعهد: ألست (بربكم؟). ومن خلال أساليب الإظهار والإخبار، تبيِّن القصة القرآنية الشخصية النمطية التي تدرك حقيقة رسالة الله، ولو بمقدار معين داخل نفسها. لقد سمح فرعون لتكبره وطموحه أنْ يحجبا علمه، وواصل ممارسته لأفعال الطغيان متبعاً إملاءات غروره وغطرسته. غير أنَّ هناك تطوراً مثيراً في شخصية فرعون حين أعلن، في لحظة غرقه، عن علمه المسبق بوحدانية الله. ولأن القرآن يطالب القارىء بتبني الرؤية التقييمية لله، يخلق القصص القرآني بشكل كبير كراهيةً لدى القارىء لشخصية فرعون من خلال الإدانة الواضحة لصفاته وأفعاله. مع ذلك، يُظهر الله اهتماماً بفرعون من خلال سؤال موسى أنْ يتكلم معه بلطفٍ ولينٍ أملاً في استجابته لرسالة موسى، مثيراً بعضَ مشاعر التعاطف معه. ويدعو حضور مشاعر الكراهية والتعاطف مع فرعون، في القصص القرآني، القرَّاء إلى التأمُّل في الصفات التي يمكن أنْ تشوش وعيَهم في حقيقة افتقارهم لله وتعزز الفرضية القرآنية بأنَّ غياب الإيمان أو الكفر هو إلغاء للعلم الفطري بالحقيقة التي يمتلكها جميع البشر كونها الذاكرة الأعمق تأصُّلاً في نفوسهم.





فرعون في أعمال الرومي

مقدمة ولمحة موجزة

تشَكَّلت جميع ملاحظات الرومي على فرضية أنَّ فرعون يمثل حالة النفس البشرية في اللحظة الحاضرة بإمكانياتها وتحدياتها ومواطن الضعف فيها. وتعتبر دراسة شخصية فرعون، بالنسبة للرومي، اختباراً للصفات المَعيبة في النفس البشرية. يُظهر فرعون صفات الكِبْر والغطرسة والتعلق بالمكانة والشرف الدنيوي. وتعمل هذه الصفات، كما يقول الرومي، على عمى النفس وتدفعها لأنْ ترى كل شيء في الدنيا، حتى هي ذاتها، من المنظور المشوَّه لرغائبها الذاتية. ويرى الرومي أنَّ هذه الصفات الذميمة تسيطر على ذلك الجزء من النفس الذي يقرُّ بالرؤية الصادقة للحقيقة التي نَزل بها الوحي، وكما يتجسد ذلك في حالة فرعون، وتنتهي تلك الصفات بالمرء إلى الاستخدام الغاشم والمتوحش للسلطة. تُعد شخصية فرعون بمثابة المرآة التي يطلب الرومي من السالكين أنْ يروا من خلالها طبيعة وآليات أنفسهم لعلهم يتمكنوا من إزالة الصفات الذميمة منها، تلك الصفات التي

يُعد فرعون المثال الصارخ لها. ويؤكد الرومي على أنَّه ما لم يتمكن السالكون من أنْ يروا الوسائل التي يمكنهم من خلالها إظهار هذه الصفات بوضوح، لا يمكنهم أنْ يتجاوزوا المعوقات التي تجعلهم بعيدين عن السعادة الحقيقية التي تكمن في نيل رضوان الله.

ولأن فرعون يُبرز الصفات الذميمة كالكِبْر إلى درجة مبالغ فيها تصل حد ادِّعائه الألوهية، قد يجد السالكون من الصعب أنْ يروا صفات أنفسهم منعكسة في كلمات فرعون وأفعاله. ويبدو أنَّ هذا هو السبب الذي كان وراء محاولة الرومي رسم صورة فرعون بأسلوبٍ يجعل قرَّاءه يحددون شخصيته ويتعاطفون معها. ويُعدُّ الرومي، دون شك، أول مؤلف يرى فرعون رمزاً للنفس، فالمعلمون المتصوِّفة الذين سبقوا الرومي قد أدركوا الصعوبة التي ربما يواجهها قرَّاء القرآن العاديون في رؤية فرعون انعكاساً لنفوسهم. وتوضح المقولات المنسوبة لأولئك المتصوّفة الأوائل الأسلوب الذي ينبغي على السالكين من خلاله التعامل مع شخصية فرعون. يقول القصَّار (ت 271هـ)[1]: «إذا اعتقد المرء أنَّ نفسه أفضل من نفس فرعون، فالكبر متجلٍّ فيه»[2]. ويمضي السمعاني (ت 534هـ) بتحليل القصَّار خطوةً للأمام مبيناً أنَّ «إجماع أهل الطريقة أنَّ كل من يرى نفسه أعظم من فرعون فهو أسوأ منه»[3]. أمَّا معاصر الرومي، ابن عربي (ت 1240هـ) فيجعل

---

(1) أبو صالح حمدون بن أحمد بن عمارة القصّار النيسابوري، أحد علماء أهل السنة والجماعة ومن أعلام التصوف السني في القرن الثالث الهجري، مؤسس الطريقة الملامتية الصوفية، وصفه الذهبي بأنه «شيخ الصوفية». كان عالماً فقيهاً على مذهب سفيان الثوري. توفي سنة 271هـ في نيسابور ودفن في مقبرة الحيرة (المترجم).

(2) أبو القاسم القشيري. الرسالة القشيرية في علم التصوُّف. مراجعة هاني الحاج: المكتبة التوفيقية. بلا تاريخ، ص 85.

(3) شهاب الدين أحمد السمعاني. روح الأرواح في شرح أسماء الملك الفتَّاح. تحرير نجيب مايل حراوي. طهران: شركة أنتشاراتي علمي وفرهنكي. 1368/ 1989، ص231.

العلاقة واضحة بين أنْ يرى المرء نفسه أفضل من فرعون وبين المبدأ الأساس في التصوُّف، والقائل أنَّ: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[1]، فهو يعيد صياغة ما قاله القصَّار بقوله: «من يرى نفسه أفضل من نفس فرعون لا يعلم شيئاً»[2]، أيْ هو لا يعلم عن نفسه شيئاً ومن ثَمَّ فهو لا يعرف ربه. لهذا فمهمة الرومي هي أنْ يقنع قرَّاءه أنَّ فرعون لا يمثلُ شيئاً سوى ميولهم وصفاتهم.

وكما ذكرنا في الفصل الأول، يتناول الرومي هذه القضية من خلال التفسير الإبداعي المبتكر. فهو يفسِّر بطريقة خلاقة أحداثاً من القصص القرآني المتعلقة بالمواجهة بين موسى وفرعون، ويتابع تطور شخصية موسى وفرعون وآسية زوجة فرعون ووزيره هامان. ويوسِّع الرومي الأوصاف والحوارات القرآنية المتناثرة إلى خطابات مطوَّلة تدلي بها كل شخصية. وفي هذا الاسترسال، لا يستعرض الرومي صفات فرعون المذمومة فقط ، بل يتناول كذلك رغبته في قبول رسالة موسى. وفي تناول الرومي، تتصادم رغبة فرعون في الاستسلام (لموسى) مع كبريائه القائم على تعلقه بالشهرة الدنيوية في أنْ يكون إلهًا، لهذا فهو لا يحتمل فقدان ماء وجهه أمام قومه. ويرسم الرومي لوحة متحركة لهذا الصراع الداخلي يتخيَّل القارىء من خلالها فرعون وهو يحاول جاهداً في مخدعه أنْ يفهم الأسباب التي تقف وراء عدم قدرته على أنْ يُعلن استسلامه لله علانية. فمن خلال تطور هذه الشخصية المتقَلِّبة، يحاول الرومي أن يُقنع قرَّاءه بأنَّ قصة موسى وفرعون هنا ليست سوى «دريئة وحجاب»[3] لحالهم و« كل ما هو في فرعون موجودٌ فيك أنتَ، لكنَّ أفاعيك

(1) ناصح الدين أبي الفتح الآمدي، غرر الحكم ودُرر الكَلِم المفهرس، تدقيق وترتيب عبد الحسين دهيني، 1992 ، بيروت: دار الهادي، رقم الحديث: 1011 ، باب «مَنْ»، ص 352.

(2) محيي الدين ابن العربي. الفتوحات المكيّة. 4مجلدات . بيروت: دار صادر، بلا تاريخ. المجلد 1: ص 527.

(3) Rumi, Mathnawi, III: 1252.

حبيسة جبٍّ»[1].

يستخدم الرومي فرعون في كتاباته في الصيغتين السردية والموضوعاتية، فبينما يناقش الموضوع ويطوِّره، كما في موضوع عمى النفس عن رؤية المصدر الحقيقي للخطر، يستشهد الرومي بأحداثٍ من قصة فرعون كمثال على ذلك العمى. وفي الصيغة أو المنحى الموضوعاتي، فإنَّ المواقف التي يظهر فيها فرعون في خطابات الرومي تلميحيةٌ يراد فيها من أحداثٍ مجملة أو صفاتٍ معينة يظهرها فرعون أنْ تلفت نظر القارىء. أمّا من المنظور السردي، فالرومي يطوِّر أحداثاً من قصة موسى وفرعون بشكل مطول في جزأين من المثنوي. ففي الجزء الثالث من المثنوي، يروي الرومي أحداثاً ترتبط بحمل موسى وولادته[2]. وهنا يسرد كذلك جزءاً من حوارٍ بين موسى وفرعون[3]، وقصة السحرة، الذين كانوا في البدء متحالفين مع فرعون، والذين أدركوا في النهاية حقيقة رسالة موسى وتحدوا فرعون بإعلانهم إيمانهم بالله[4]. المثال الثاني في الجزء الرابع (من المثنوي) وهو عبارة عن تناول مفصل للأحداث التي تجري خلال عودة موسى لمصر باعتباره رسول الله[5]. ويطوِّر هذا الجزء، إلى حد كبير، الحوار بين موسى وفرعون ويتناول الصراع داخل فرعون حين يفكر في إنْ كان سيقبل بالتعاليم التي جاء بها موسى أم لا[6]. يصف الرومي، في هذا الجزء، الأوبئة التي نزلت بالمصريين نتيجة

---

(1) المصدر نفسه، 3: 971 .

(2) المصدر نفسه، 3: 840 – 970.

(3) المصدر نفسه، 3: 1067 – 1110.

(4) Rumi, Mathnawi,III: 1157-1258.

(5) المصدر نفسه، 4: 1240 – 63 ، 2301 – 2778 .

(6) يتَّبع الرومي في سرده لهذه الأحداث الخطوط العامة للكسائي والثعالبي، ينظر، Renard, *All the Kings Falcons: Rumi on Prophets and Revelations*, p.67 . إذ ألف كلٌ من الكسائي =

لجحود فرعون لرسالة الله والصفات التي أظهرها في تلك الظروف. وفي جميع هذه الأمثلة، يهدف الرومي في تفسير شخصية فرعون إلى الأخذ بيد قرّائه، فهو يريد منهم أنْ يتعلموا من أخطاء فرعون ويختاروا مساراً للأفعال يقودهم للنجاة لا إلى العقاب. نتحول الآن إلى استقصاء شامل للمواضيع المنبثقة من دراسة تناول الرومي لشخصية فرعون.



= والثعالبي قصص الأنبياء الذين ورد ذكرهم في القرآن والحديث. وتنتمي كتاباتهم إلى أسلوب كتابة «قصص الأنبياء». ويسعى هؤلاء العلماء إلى ملء الفجوات الموجودة في القصص القرآني الخاص بمختلف الأنبياء. وهم لهذا الغرض يعتمدون على مصادر مختلفة كالحديث والمرويات الشفاهية. ومن الميزات البارزة للسرد في كتابة قصص الأنبياء هو اتباعها الترتيب الزمني للأحداث، فهي لا تنبثق من الأنبياء الأوائل إلى الأواخر على المستوى الكوني لمجمل الكتاب فحسب بل تُشكّل الأحداث المروية والتي جرى التلميح إليها في القرآن والخاصة بكل نبي وفي تسلسل زمني يبدأ من الولادة حتى الممات. انظر، أبو إسحاق الثعالبي. «عرائس المجالس في قصص الأنبياء» أو «حياة الأنبياء» ترجمة وتعليق

W. M. Brinner. Leiden: Brill, 2002; Muhammad Ibn Abd Allah Al-Kisa'i. *Tales of the Prophets.* Trans. By W. M. Thackston. Great Books of Islamic World, Inc. Chicago:Kazi Publications, 1997.

علم النفس عند الرومي:
تركيبة النفس وديناميكياتها

لماذا يعتبر الرومي فرعون تجسيداً حقيقياً لكل نفس بشرية؟ يكمن الجواب لهذا السؤال في إدراك فهم الرومي للنفس. لهذا سيقدم الجزء الأول من هذا الفصل لمحةً عن علم نفس الرومي عبر استقراء المصطلحات التي يستخدمها في الإشارة للنفس. وتتناول الدراسة بعد ذلك الأسلوب الذي يفهم الرومي من خلاله النفس باعتبارها عالماً صغيراً (يحتوي كل خصائص الكون) أو نظاماً داخلياً. وتوَضِّح هذه الرؤية بالضبط كيف ولماذا يرى الرومي في فرعون مثالاً واقعياً لحالة النفس في كل لحظة.



النفس باعتبارها الروح

يستخدم الرومي تعبيرات مختلفة للإشارة إلى البعد الداخلي للكينونة البشرية. فقد لاحظناه، في الفصل الثاني، يوظف فئتي المبنى (الشكل) والمعنى لتحليل كل كينونة موجودة. وحين يدرس الرومي الكينونة البشرية يلقي بثنائية الشكل والمعنى على ثنائية الجسم والروح أو الجسم والـ«جان» بالفارسية. وتترجم كلمة الروح إلى «spirit» أما كلمة «جان» الفارسية فتترجم هنا إلى «soul» أي النفس وهي تنم عن المبدأ الذي يهب الحياة للجسم البشري. ومع أنَّ الرومي يستخدم هذين المصطلحين على أنَّهما مترادفان، يبقى مصطلح «الروح» بالعربية هو الأكثر وضوحاً في ربط تعاليمه المتعلقة بالنفس البشرية استناداً للقرآن.

تعتبر الروح هي المصطلح القرآني الذي ينسبه الله لنفسه. يقول الله، مخاطباً الملائكة قبل خلق آدم: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾ ﴾ [الحجر: 29]. لهذا فإن نفخة الله هي التي تتحرك في الجسم البشري وتمنحه الحياة ومعرفة الذات. وترتبط كلمة «روح» بكلمة «ريح» بالعربية ويعني شكل الجذر الأصلي (للكلمتين) «الحركة أو الذهاب» كأحد دلالاتها. وتساعد هذه المعاني على إبراز الطبيعة الحركية (الديناميكية) للروح، في تسميتها المحددة، وتبدو الروح حقيقة ديناميكية تسري في الكون عبر العروج إلى الله ثم الرجوع إليه: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴿٤﴾﴾ [المعارج: 4] فنزول الروح هو الإلهام والمكاشفات التي يمنحها الله لعباده:

﴿ لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ (٢٢) ﴾ [المجادلة: 22]، وقوله تعالى: ﴿ رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ (١٥) ﴾ [غافر: 15][1].

ويجعل القرآن القلب محلاً للوحي والإلهام في الكينونة البشرية، مستشهداً بحالة النبي: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ (١٩٢) نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ (١٩٣) عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ (١٩٤) ﴾ [الشعراء: 192- 194]. ويفهم تعبير «الروح الأمين» في الأثر الإسلامي أنّه الملاك جبرائيل والذي يشار إليه كذلك بـ «الروح القدس» الذي أرسله الله إلى عيسى ومريم: ﴿ ۞ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۘ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ ۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ ۚ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ۗ ... ﴾ [البقرة: 253]، وقوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱذْكُرْ نِعْمَتِى عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا ۖ ... ﴾ [المائدة: 110]. لهذا، فالروح تعتبر في الوقت ذاته حقيقة ملائكية. مضافاً لجميع المعاني التي ذكرت سلفاً، يربط القرآن الروح بالسكينة أو الفرج (الرَّوح) التي يهبها الله للمؤمنين وقت الحاجة[2]. يقول يعقوب لأولاده: ﴿ يَٰبَنِىَّ ٱذْهَبُواْ فَتَحَسَّسُواْ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَاْيْـَٔسُواْ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ (٨٧) ﴾ [يوسف: 87]. ومن منظور الإلهام والوحي، يمكن تلخيص استخدام القرآن لمصطلح «الروح» كما يلي: الله هو ملك الروح وخالقها

---

(1) يعقب حليم في Abdel Haleem, The Quran: A New Translation على عبارة « الروح من أمره» على أنّها « آيات الله التي تحمل تعاليمه".

(2) لأن الكلمة العربية المقابله لكلمة comfort أو refreshment هي «رَوْح» ،فهي تُكتب بنفس حروف كلمة «رُوح» تماماً.

وهو من ينزلها (الوحي والإلهام) عبر الروح (جبرائيل) على الروح (النفس البشرية).

اتخذ العلماء المسلمون التعاليم القرآنية الخاصة بالنفس البشرية مصدراً غنياً للتَّدَبُّر والتأمُّل. ففي القرن السادس الهجري، وهو الزمن الذي عاش فيه الرومي، كان هناك مخطط تصنيفي راسخ لمناقشة علم النفس. لقد حلل معظم المتصوِّفة الروح مستخدمين تصنيفاتٍ اعتمدت على المصطلحات القرآنية لكنها مدينة بشكل جزئي للمصطلح الفلسفي الذي تلا أرسطو. ويمكن النظر لتصنيف الرومي وتحليله للروح كتفسير للنصوص القرآنية كما تشير إلى تأثير الحوارات الفلسفية حول النفس. يقسِّم الرومي الروح إلى ثلاثة مستويات. أمَّا المستوى الأول فهو ما يتعلق بالروح الحيوانية والتي جاءت للوجود حين نفخ الله من روحه في الجسم الإنساني. ويعبِّر الرومي أحياناً عن الروح الحيوانية بالروح الطبيعية المتقدة والمرحة[1]. والمستوى الثاني هو الروح الإنسانية والثالث هو الروح الملائكية أو روح جبرائيل، والمستوى الرابع هو روح محمد (ﷺ)، وتسمى كذلك روح القديسين أو أولياء الله[2]. مضافاً لهذه المستويات الأربعة، يشير الرومي أحياناً إلى مستوىً خامسٍ للروح حين يطلق على الله اسم «روح الروح»[3]. والله الخالق

---

(1) Chittick, *The Sufi Path of Love*, P.30.

(2) المصدر نفسه.

(3) يستخدم الرومي تعبيرات مشابهة للإشارة إلى الله، على سبيل المثال، ماء الماء (المثنوي،3: 1247)، حياة الحياة (المثنوي، 4: 798)، وروح الروح (المثنوي، 3: 1275) وعشق العشق (المثنوي، 3 ، 4698)، وعقل العقل (المثنوي، 3: 2529) ونور النور (المثنوي، 6: 1092).
ويستخدم الرومي في أحد الأمثلة كلمة النور ست مرات في التعبير التالي: نور النور نور النور نور النور (المثنوي،6: 2153).
Jalāl al-Dīn Rūmī. *Mathnawī*. Ed. and comm., with an Introd., by Muhammad Isti'lāmi 2nd ed. 7vols. Tehran. Intisharat-i Sukhan, 1379.

فوق كل مستويات الروح وخارج حدودها غير أنَّه مرتبط بالعالم، وبالقياس مع العلاقة بين النَّفَسِ والشخص الذي يتنفس «أنتَ بصر البصيرة وحقيقة الحقيقة! أنت نور نور الأسرار، وروح روح الروح!»[1].

وكما ذُكر آنفاً، جاءت الروح الحيوانية للوجود حين نفخ الله من روحه في الجسد البشري. وحيث أنَّ صيغة هذه الروح معتمدة على الجسد، فهي تتوقف عن الحياة بموت الجسد. وبالمحافظة على علاقتها بالأجساد، تتميز الروح بحيثياتها المبعثرة والمتعددة، كما «تتصف الروح الحيوانية بالتعدد والتشتت»[2]. أمَّا المستوى الأعلى للروح، كما في الروح الملائكية أو روح الأولياء، فيتميز بالوحدة والانسجام وتعتبر، نتيجة لذلك، أعظم من الروح الحيوانية[3]. ويتم توجيه جزء أساسي من تعاليم الرومي نحو مساعدة قرَّائه لإدراك المستويات المختلفة للروح والصفات التي يتميز بها كل مستوى:

وغير الفهم والروح (جان)[4] الموجودتين في الثور والحمار، لدى الإنسان عقل آخر وروح أخرى،

وغير روح الإنسان وعقله، هنالك روحٌ في وليٍّ ذلك الزمان، مالك النفخة المقدسة.

---

(1) Rūmī , *Kulliyāt-i Shams yā Dīwān-i Kabīr*, verse no.27041; translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.33.

(2) Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.30.

(3) Rūmī, Mathnawī, II: 3326-33.

(4) هذا مثالٌ حيث يستخدم فيه الرومي كلمة «روح» العربية وكلمة «جان» الفارسية للتعبير عن الحياة والنفس على أنَّهما مترادفات. لمزيد من الحديث بشأن العلاقة بين هذه التعابير، ينظر: Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.30-31.

وليس بين الأرواح الحيوانية اتحاد، فلا تبحث عن هذا الاتحاد في الخيال...

فسارع بإيصال روحك بأرواح قدس السالكين...

والروح الحيوانية التي تحيا من الغذاء، تموتُ هي الأخرى طيبةً كانت حالبها أم قبيحة[1].

ينظر الرومي لمستويات الروح الثلاثة المتبقية - البشرية والملائكية والمحمدية- كجوانب مختلفة لحقيقة واحدة. فصفات الروح البشرية التي تميِّزها عن الروح الحيوانية هي وعيها لذاتها وبصيرتها. ويعدُّ الرومي هذه الصفات بأنَّها التي تفصح عن نفسها حين يقول الإنسان كلاماً منسجماً. ويتجلى وعي النفس وبصيرتها، الكامنة في الروح الإنسانية، بأرقى حالاتها لدى قدس السالكين وأولياء الله[2]. وعند هذا المستوى من الرقي، تتوقف نواحي الجسد المشتتة عن التحكُّم بالروح التي نضجت واستعادت طهارتها، ونالتِ القرب من الله نتيجة لذلك. ويمكن تسمية الروح بحق، عند هذا المستوى (الرتبة)، بالروح القدس. وبينما تعتبر الروح القدس من جانبٍ نظيراً للملائكة، فهي، من جانبٍ آخر، أعلى منهم كونها تعبِّر عن حضور صفة الروح هذه التي أدركها الملائكة حين سجدوا لآدم:

«والروح لا اختبار لها إلا بالوعي، وكل من زاد وعيه زادت روحه.

وأرواحنا أسمى من أرواح الحيوان، لماذا؟ لأنها ذات وعيٍ أكثر.

---

(1) ترجمة هذه المقاطع منقولة من المثنوي، 4: 409 - 411، 448 - 453، ترجمة وتقديم إبراهيم الدسوقي شتا، 2018 ، القاهرة: المركز القومي للترجمة.

(2) انظر شرح الرومي للقول التالي: «إنَّما المؤمنون إخوة والعلماء كنفسٍ واحدة» Rūmī, Mathnawī, IV: 406 ff.

ومن ثمَّ فأرواح الملائكة أسمى من أرواحنا، ذلك أنَّها منزهةٌ عن الحسِّ المشترك.

وأرباب القلوب أرواحهم أسمى من أرواح الملائكة، فدعك من التحَيُّرِ!

ومن هنا صار آدم موضعًا لسجودهم، فإنَّ روحه أسمى من وجودهم.

وإلَّا فإنَّ الأمر للأفضل بالسجود لمن هو دونه، لا يكون أمراً مناسبًا.

وكيف يُقبلُ عدلُ الخالق ولطفه، أن تسجد وردةٌ أمام شوكةٍ؟

والروح عندما كانت ساميةً، قد جاوزت المنتهى، وصارت مطيعةً لها أرواح كلِّ الأشياء»[1].

يظهر هذا الاستعراض أنَّهُ من خلال تصنيف الروح إلى مستويات ومراتب، يتبنى الرومي استراتيجية تفسير معيارية فيما يتعلق بذكر القرآن للروح في عدد من المعاني التي تبدو مختلفة نوعـًا ما. يشرح الرومي هذه المراتب بالتفصيل ويوجه الانتباه بوجه خاص إلى الصفات التي تمتلكها أشكال الروح المختلفة. السمة البارزة لهذا النموذج (في التفسير) أنَّه حين يفرِّق الرومي بين المستويات المختلفة (للروح) يبين في الوقت ذاته صفة الاستمرارية ضمن هذه المستويات الروحية للوجود وأنَّ الكينونات البشرية عادةً ما تكون مرتبطة بها بمستويات مختلفة. هذه الاستمرارية عبر مراتب الروح تنبىء عن تفكير الرومي بشكل عام وأنَّه قد وضع نصب عينيه فكرة أنَّ النفس الإنسانية تنطوي في داخلها على جميع مراتب الروح

(1) Rūmī, Mathnawī,II: 3326 ff.; translated in Chittick, *the Sufi Path of Love*,pp.31-32.

انظر كذلك، المثنوي، 3: 3341 – 3348 ، ترجمة وتقديم إبراهيم الدسوقي شتا، 2018 ، القاهرة: المركز القومي للترجمة (المترجم).

بشكل إمكانية.

إنَّ تعاليم الرومي المتعلقة بالروح -باعتبارها حقيقة واحدة تتنوع إلى مراتب وأشكالٍ مختلفة- تساعدنا على فهم السبب الكامن وراء انتقاده لبعض مراتب الروح، أحياناً، بينما يمتدح تلك المراتب نفسها، في أحيان أخرى، ناظراً إليها على أنَّها تجليات لروح الله. وخير مثال على ذلك مناقشته لحال أجساد أولياء الله.» الجسم في الحقيقة ليس سوى التجلي الخارجي للروح في العالم. وهذا السبب الذي جعل الرومي يتحدث عن الجسم في تحوله لروح: تتكامل أجساد قدس السالكين عبر الرجوع إلى مصدرها الروحي»[1].

«ومن ثم فإنَّ القديسين لم يقولوا عبثاً، إنَّ أجساد الطاهرين طاهرة كأنَّها الروح.

وأقوالهم ونفوسهم، كلها أرواح مطلقة، لا إمارة لها»[2].

في هذا السياق، يدرك الرومي الطبيعة اللامحدودة لرحمة الله وحضوره في الكون كروح. فالجسم ليس سوى روح الله ولهذا، يدعو الرومي للجسم كذلك بقوله: «لن تجد شيئاً أحبَّ إليك من جسدي. امنحه الحياة بنور حقيقتك! حوله إلى روح خالصة، جسدي هذا الذي ضحى بحياته لأجلك»[3].

---

(1) Chittick, *the Sufi Path of Love*, pp.29.

(2) Rūmī, Mathnawī, I: 2000-2001; translated in Chittick, *the Sufi Path of Love*, pp.29.

ينظر كذلك، المثنوي، 1: 2011 – 2012 ، ترجمة وتقديم إبراهيم الدسوقي شتا، 2018 ،القاهرة: المركز القومي للترجمة (المترجم).

(3) Rūmī , *Kulliyāt-i Shams yā Dīwān-i Kabīr*, verse no.19229; translated in Chittick, The Sufi Path of Love, p.30.

النفس هي الكون الصغير:
بُنية السلطة وديناميكياتها

لقد رأينا حتى الآن الطريقة التي يتعاطى بها الرومي مع الروح بما في ذلك أصلها ومراتبها وحركتها في الخلق، وسنواصل تناول تحليل الرومي للروح البشرية بشكل تفصيلي وشامل. يشير الرومي للروح البشرية بالنفس تمشياً مع الاستخدام القرآني. وحين يستخدم كلمة «النفس» غير الملائمة للتعبير عن الروح، يضع الرومي نصب عينيه الروح الحيوانية وتعلقها بالشهوة وميلها للانحراف وتورطها في الكثرة. ويشير القرآن إلى هذه المرتبة من مراتب النفس بالنفس الأمّارة، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٥٣﴾ [يوسف: 53]. وبسبب الصفات السلبية التي ينسبها الرومي لهذه المرتبة من مراتب النفس، فسوف أترجمها إلى ego[1] . وكما الروح تماماً، فللنفس كذلك عدة مراتب بعضها يضاهي مراتب الروح. فبالإضافة لمرتبة النفس الأمّارة، أيْ: النفس الحيوانية كما ورد ذكرها في الآية السابقة في القرآن، يشير القرآن إلى مرتبتين للنفس، على أقل تقدير، هما: النفس اللوّامة وهي النفس التي تنتقد ذاتها على أخطائها وعيوبها، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ ٢﴾ [القيامة: 2]، والنفس الْمُطْمَئِنَّةُ، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ ٢٧ ٱرۡجِعِيٓ

---

(1) ego هي أقرب مفردة يمكن أن تعبِّر عن معنى النفس الأمارة في العربية. كذلك يمكن ترجمة مرتبة النفس اللوامة بالـ(super (ego [المترجم].

إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٠﴾﴾ [الفجر: 27 - 30]. ويُنظر، في الخطاب الصوفي، إلى التقدم في المسار داخل النفس كتحوُّل تدريجي في النفس الأمّارة من مرتبة الأمر بالسوء إلى مرتبة لوم النفس ثم انتقالها في النهاية إلى مرتبة النفس المطمئنة الرَّاضِيَةِ والمَرْضِيَّة.

تساهم الروح الحيوانية، التي نشأتْ حين نفخ الله من روحه في جسد الإنسان، في وحدة الروح وتسعى للاتحاد بمصدرها. في الوقت نفسه، تساهم النفس الحيوانية في تشكيل صفات الجسد الشهوانية وشبقه وحبه للكثرة، تلك الصفات التي تضع تلك الروح في مواجهة العالم. وسيعيش الإنسان في صراع، طالما لم يتم تهذيب النفس الحيوانية، حيث ستبقى جوانبها الروحية والحيوانية في صراع من أجل الهيمنة. وفي تحليل ديناميكيات هذا الصراع، يرى الرومي، شأنه شأن المتصوِّفة الآخرين، أنَّ النفس الداخلية عبارة عن كون صغير، ويسمي مختلف العوامل داخل ديناميكيات النفس الداخلية عبر المقارنة مع البنى السياسية المَلَكيَّة الموجودة خارج النفس[1]، فللنفس إذن ملكها ووزيرها ومجتمع رعاياها. ويبين الرومي أنَّ الملك هو القلب والوزير هو العقل والمجتمع هو جميع الأفكار والعلوم والمعارف الموجودة داخل النفس.

وتوفر قصة فرعون للرومي فرصة مثالية حيث يمكنه أنْ يلخِّص ويستعرض ويوصل لقرّائه بنية وديناميكيات أنفسهم كي يتمكنوا من تحقيق السعادة المطلقة عبر جعل السلام (الإسلام) يسود في عوالمهم الداخلية. وسنبدأ تناولنا من خلال النظر أولاً لبعض الصور التي يستخدمها الرومي لوصف حالة النفس.

---

(1) لمزيد من الأمثلة حول المؤلفين الآخرين الذين تعاملوا مع النفس بهذه الطريقة، ينظر،
Sachiko Murata. *The Toe of Islam. A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought.* Albany: State University of New York Press, 1992.

الحرب داخل النفس

يستخدم الرومي قدراً كبيراً من الصور لوصف العلاقة بين الجوانب الروحية والجوانب المادية للنفس. وتبين هذه الصوَر العلاقات التي يقيمها بين مختلف المخلوقات والصفات المتحكمة فيها. مثال ذلك أنَّ «أحوال الإنسان هكذا. أخذوا ريش المَلك، وربطوه بذيل حمار، لكي يتحوَّل الحمارُ، بفضل شعاع المَلك وصحبته، مَلكاً، لأنه يمكن أنْ يأخذ مظهر الملك نفسه»[1].

الملائكة كائناتٌ روحانية مخلوقة من نور وكما رأينا في القسم السابق، أنَّهم مقترنون بالروح في القرآن. وفي التسلسل الهرمي الثابت للمخلوقات، يعتبر الملائكة مقربين من الله وهم، بناءً على ذلك، الرمز الجدير بالتعبير عن الجانب الروحي للنفس. من ناحية أخرى، يمثل الحمار الجانب البهيمي الشهواني للنفس، وهو مشغول بإشباع حاجات جسده فقط وينظر للأسفل ويبحث عن متعة الطعام دائماً. وصورةٌ أخرى من صور الرومي المفضلة لوصف هذه العلاقة هي صورة عيسى المسيح، المسمى «روح الله» في الأثر الإسلامي، راكباً على حماره:

«لقد تركت عيسى، وقمت بتربية الحمار، فلاشك أنَّك كالحمار، خارج الحجاب.

---

(1) Rūmī, *Fīhi mā fīhi*, p. 107.

ينظر كذلك، الرومي، «فيه ما فيه»، ترجمة عيسى علي العاكوب،2001 . بيروت: دار الفكر، ص164.

فارحم عيسى، ولاترحم الحمار، ولا تجعل الطبع سيداً على عقلك...

ولقد صار كالحمار هذا العقل الدّني، وكل فكره هو: كيف أحصل على الطعام؟»[1]

فالعقل هو تجلٍ للروح الموجودة داخل النفس فيما يتعلق بصفاتها من بصيرةٍ ووعيٍ[2]. ومن خلال اتباع منهج الدين، تصبح للعقل سيطرة على الجوانب الشهوانية للنفس:

«فإذا اختفى نهيق نفسك الحمار، سيكون المسيح صوت عقلك»[3] لكن«النفس الشهوانية عمياء عن الحق صماء عنه»[4].

وفي موضعٍ آخر، وخلال مناقشته لطبيعة الأمر الديني، يصف الرومي حالة البشر عبر تقسيم المخلوقات إلى ثلاثة أصناف: الملائكة والحيوانات والبشر. ويبين أنَّ الملائكة ليسوا سوى «عقل محض» وهم مطيعون لله بطبعهم ويعبدونه بإخلاص وزادهم الوحيد هو ذكر الله. إنَّهم ليسوا مكلفين بالطاعة لأنَّهم هكذا بطبعهم وهم مجردون من الشهوة. وفي حالتهم هذه، يكون الحديث عن الشهوة والمعصية والمجاهدة من أجل طاعة الله لا معنى له، فلا شغل لهم سوى الطاعة المطلقة والبعد عن الشهوة. والنوع الثاني من الخلق هم الحيوانات الذين هم شهوة

(1) Rūmī, *Mathnawī*,II: 1850-57.

(2) العقل مصطلحٌ قرآني يستخدم للتعبير عن القوة أو القدرة الموجودة لدى الناس والتي تمكنهم من الحصول على المعرفة.

(3) Rūmī , *Kulliyāt-i Shams yā Dīwān-i Kabīr*, verse no.19229; translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.35.

(4) Rūmī, *Mathnawī*, IV: 235.

محضة وليس لديها عقلٌ زاجرٌ، وليس عليها تكاليف[1]. أمَّا النوع الثالث من الخلق فهو:

«الإنسان المسكين، الذي هو مركَّبٌ من عقلٍ وشهوة. نصفه مَلَك ونصفه الآخر حيوان، نصفهُ حيةٌ، ونصفٌ سمكة، سمكته تسحبه نحو الماء، وحيَّته تسحبه نحو التراب. هو دائمًا في صراعٍ واحتراب: «من غلب عقلُه شهوتَه فهو أعلى من الملائكة، ومن غلبت شهوتُه عقلَه فهو أدنى من البهائم»[2].

وهكذا فإنَّ بعض الآدميين قد تابعوا العقل إلى الحد الذي غدوا فيه ملائكةً ونوراً محضًا. وهؤلاء هم الأنبياءُ والأولياءُ. وقد تحرروا من الخوف والرَّجاء، ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [البقرة: 38]. وعند بعضهم غلبت الشهوةُ على العقل، حتى أخذوا تمامًا حكم الحيوان. وقد بقي بعضهم في التنازع، وأولئك هم تلك الطائفة التي تشعر في داخلها بالغم والألم والأسى والحسرة، ولا ترضى بحياتها. وهؤلاء هم المؤمنون، الذين ينتظرهم الأولياء ليحلوهم في منزلتهم، ويجعلوهم مثلهم، وينتظرهم الشياطين لينزلوا بهم أسفل سافلين، كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴿٥﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴿٦﴾﴾ [التين: 4-6].

ومرةً أخرى نرى الرومي يحلل الماهيات وفقًا للصيغة المزدوجة. فللعقل والشهوة أهدافٌ وغايات متضاربة، حيث المكونات الرئيسية للنفس تتحرك باتجاهات مختلفة متسببة في صراع داخلي دائم. وهناك العديد من الآيات القرآنية التي توجب الجهاد في سبيل الله. فعلى سبيل المثال، يقول الله تعالى:

(1) . Rūmī, *Fīhi mā fīhi*, p.77.

(2) Rūmī, *Fīhi mā fīhi*, pp. 77-78.

ويطوّر الرومي في هذا المقام المثل القرآني الذي يشير للذين لا يستمعون للوحي بأنَّهم كالأنعام.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُواْ فِى سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾ [سورة المائدة: 35]. يرى الرومي أنَّ الجهاد في سبيل الله، كما يوجبه القرآن، أكثر ارتباطاً بهذا «الجهاد الأكبر» داخل النفس لأجل تأمين السلام. والنفس هي حيزٌ لحربٍ ما، ويقرأ الرومي الآيات القرآنية التي تشير إلى المؤمنين والكافرين على اعتبار أنَّ العقل (مؤمن) والشهوة (كافرٌ) كما في قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢﴾ ﴾ [التغابن: 2]. «وفي وجودك الواحد يظلُّ هذان الشخصان يتصارعان»[1] وهذا مثال آخر يطوِّر الرومي فيه صورة النفس كحكومة تتضمن في داخلها المؤمنين والكافرين، الملوك والوزراء، والأمراء والأتباع.

«من عاطفة الرجل والمرأة غلى الدم وصار نطفةً

ومن تينك القطرتين تكونت خيمةٌ في الجو.

بعد ذلك جاء جيش الإنسان من عالم الروح:

فالعقل هو الوزير والقلب هو الملك.

بعد حينٍ، تذكَّر القلبُ مدينة الروح. وعاد الجيش بأسره ودخل عالم الأبدية»[2].

وحين يُنظر للإنسان الواحد كحشدٍ أو كجيش أو مملكة، ندخل حيزاً من علاقات القوة والسياسة. لهذا سنتناول الآن سياسة النفس لدى الرومي.

(1) المصدر نفسه، ص 57.

(2) Rūmī, *Kulliyāt-i Shams yā Dīwān-i Kabīr*, verse no.8797-99; translated in Chittick, The Sufi Path of Love, p.41.

مملكة القلب

القلبُ هو المَلِك في الحيِّز الداخلي للنفس، إذ يعدُّ القلب مفهوماً ذا أهمية قصوى في تعاليم الرومي. وتأسيساً على الاستخدام القرآني، يرى الرومي القلب الحقيقة الأعمق في الكيان الإنساني وهو بمثابة المكان الذي يمكن تأمُّل الله فيه[1]. ويصف القرآن القلب بأنَّه أداة الوعي والفهم،[2] وينسب أيَّ خللٍ في فهم الإنسان على أنَّه ناتجٌ من خللٍ في القلب[3]. وكما ذكرنا مسبقاً إنَّ القلبَ هو حيِّزُ الوحي لدى البشر، غير أنَّ بعض القلوب مريضة[4]، ولأجل هؤلاء الناس يقوم الأنبياء والقديسون بمهمة الأطباء الذين يعالجون قلوب أولئك البشر ويعيدونها إلى وضعها الصحي حيث يصبح بإمكانهم العروج إلى حقيقة الوحي والعثور على السعادة الحقيقية. ويُغطى القلب، لدى معظم الأفراد، بالرَّين، كما في قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾﴾ [المطففين: 14]. ويقدم الرومي، عبر طريقته في استخدام القرآن، واحدة من أكثر صوره شيوعاً لوصف أسلوب الممارسة الدينية وغرضها، أيْ: إزالة رَين الغفلة من خلال جلي مرآة القلب كي يستطيع المرء أنْ

(1) Rūmi , *Kulliyāt-i Shams yā Dīwān-i Kabīr,* verse no.6887.

(2) ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [الأعراف: 179].

(3) ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾ [الحج: 46].

(4) ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾﴾ [البقرة: 10].

يرى الله في داخله. وعند إدراك قيمة هذه الصورة، يحتاج المرء أنْ يضع نصب عينيه أنَّ المرايا عادةً ما تصنع من الحديد.

«ومرآة القلب عندما تصير صافيةً، ترى أنتَ الصور فيما وراء الماء والتراب.

وترى النقش والنقَّاش على السواء، وترى بساط الدولة ومن يبسطه»[1].

إنَّ الذين نجحوا في جلي مرايا قلوبهم هم الأنبياء وأولياء الله الذين يمكن تسميتهم« أولي الألباب». هؤلاء الأشخاص هم المتحققون الذين يعيشون حضور الله بأعمق مستوياته. إنَّ قلوبهم هي الكعبة الحق حيث يكون الله كما ورد في الحديث القدسي: «مَا وَسِعَنِي لَا سَمَائِي وَلَا أَرْضِي وَلَكِنْ وَسِعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ»[2]. ومقارنة بقلوب عبيد الله هؤلاء، يقع القلب أو مركز الوعي لمعظم الناس في مرتبة الرغبات الأنانية للروح الحيوانية أو النفس الأمَّارة[3]، فالروح أو القلب الذي يكون في مرتبة النفس الأمَّارة ليس سوى انعكاس باهتٍ أو جزءٌ من القلب النقي. ويرى الرومي أنَّ هدف الدين هو إعادة ربط ذلك الجزء مع كله والبحث عن أصل النور الذي يشكل القلب.

ولكي يصف القلب في مرتبة النفس الأمَّارة، يستخدم الرومي صورة الماء الممزوج بالطين. ويسلط هذا المجاز الضوء على علم الإنسان وعلم النفس لدى

---

(1) Rūmī, *Mathnawī*, II: 72-73.

(2) Fruzānfar. *Aḥādīth waqiṣaṣ -ī mathnawī*, p.113;

مصدر الحديث: أبو الفرج عثمان بن شهاب الدين، جامع العلوم والحكم، تعليق وتحقيق الدكتور ماهر ياسين الفحل، دمشق: دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، 2008، الحديث الثامن والثلاثون، ص 784. [المترجم].

وفي الحديث الشريف أنَّ « القلب حرم الله» ينظر Fruzānfar. *Aḥādīth waqiṣaṣ -ī mathnawī*, p.116;

(3) Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.37.

الرومي. كما يقدم الرومي لمحة عن إصراره على ضرورة الوحي لتأمين السعادة، وعن تعاليمه المتعلقة بمحدودية العقل الاستطرادي المتحيِّز، وكذلك عن نقده للفلسفة. فإذا زعم الناس الذين تهيمن عليهم النفس الأمَّارة أنَّهم يمتلكون القلب كذلك، فحالهم أشبه بالماء الممزوج بالطين، لكنهم يزعمون ذلك ماءً! ويقرُّ الرومي أنَّ ذلك الماء الممزوج بالطين، من منظور طبيعته الأصلية، هو ماءٌ بالفعل ولكنه يضيف أنَّه ليس ماءً طاهراً ونقياً بحيث يمكن للمرء أن يتوضأ به. «ذلك أنَّه وإنْ كان ماءً فالطين يغلبُ عليه، فلا تُسَمِّ قلبكَ إذن قلباً.»[1] والوسيلة الوحيدة لهذا الماء العكر كي يستعيد نقاءه وطهارته هو أنْ يتوحد مع المحيط الصافي والنقي. فإذا واصل الماء عناده وقال متعجباً: «أنا ماءٌ، فلماذا أبحث عن المدد؟»، فسيبقى حينها عالقاً بخَبَث الطين وظلمته[2]. إنَّ قلوب أولياء الله «ذوي الألباب» خاليةٌ من أي نوعٍ من الخبائث لأنَّهم طهَّروا أنفسهم عبر اتصالهم بالبحر. ولأنَّهم أزالوا الدرن من وجوه مراياهم، فقد أصبحوا معاييرَ صادقة للوصف اللائق بالقلب. لهذا «ليس القلب سوى بحر النور»[3]، فالمبتغى إذن هو البحث عن القلب والاتحاد به. وحين يحصل هذا، يصبحُ الماء الكَدِر بحراً نقياً وصافياً، ويصبح شعاع النور بحر النور، ويصبح الجزءُ جبلاً ويصبح الجزءُ كلاً.

«هل تجيز أنتَ نفسك أنْ يكون ذلك الذي يكون عاشقاً للبن والعسل قلباً؟

وذلك القلب الذي يكون عاشقاً للمال والجاه، أو مقهوراً لهذا الطين والماء العكر، أو متعلقاً بخيالاتٍ يعبدها في الظلمات من أجل القيل والقال، لايكون

---

(1) Rūmī, *Mathnawī*, III: 2247.

(2) Rūmī, *Mathnawī*, III: 2263.

(3) المصدر نفسه: 2269.

قلبا»[1].

يكون القلب مشدوداً بحبل الحرب الذي يجذبه الله، وهو مصدر وعي القلب، منها إليه. يشجِّع الله الناس عبر إرسال الأنبياء والأولياء مذكرين إياهم بفطرتهم التي فطرهم عليها، غير أنَّ الجوانب الشهوانية للنفس تشدُّ القلب للدنيا. وحين تكون النفس مملكة، يكون القلبُ مَلكاً وزيره العقل. فالقلبُ، كما الملك، يتحكم بجميع وظائف الجسد.

«وهكذا الحواس الخمس، صارت كالأنابيب، جائزة بحسب مُراد القلبِ وأمرِهِ.

وحيثما أشار القلب لها، تمضي الحواس الخمسة جارَّة أذيالها.

واليدُ والقدم، تحتَ أمر القلب بجلاء، مثلما كانت تلك العصا في كفِ موسى.»[2]

غير أنَّ من الممكن أنْ يُخدع القلب ويمكن للقوى والوظائف الهابطة للنفس أنْ تملك زمام السيطرة على المملكة مستوليةً على الترتيب الصحيح للقوة. يستخدم الرومي قصة طرد النبي سليمان من مملكته العجيبة لتوضيح المخاطر التي يواجهها القلب من القوى التي يتوجب أنْ تكون تحت سلطته في الوضع المثالي. وفي الأبيات التي نستشهد بها فيما يأتي، يشير خاتم سليمان إلى السلطة التي مكنته من حكم جميع المخلوقات في العالم، حتى الريح كانت طوعاً لسلطته. لكن سليمان فقد هذا الخاتم وعليه أنْ يتحمل شظف العيش والنفي حين سرق أحد الشياطين، ممن كانوا تحت سلطته، خاتمه عبر الخداع واستولى على عرش الملك

(1) المصدر نفسه: 2264-68.

(2) Rūmī, *Mathnawī*, I: 3566-70.

الشرعي[1]. ورغم استعادة سليمان لخاتمه ومملكته في نهاية الأمر، تبين القصة النتائج الخطيرة حين لم يعدِ القلب يسيطر على رعاياه.

«لقد وجد القلبُ خاتم سليمان، بحيث أمسك في يده بزمام الحواس الخمس.

وأنـتَ أيها القلب مثل سليمان في عظمتك، سلِّط خاتمك على الجنِّ والشياطين.

وإذا أصبحتَ في ملكك بريئاً من الرياء، لن يتمكن الشياطين الثلاثة أنْ يسلبوا الخاتم من إصبعك.

ثم يستولي اسمك على العالم، وتصبح الداران طوع أمرك، كجسمك.

وإذا ما تمكن الشيطان أنْ يسلب الخاتم من يدك، فستفقد المُلك وسيموت إقبالك»[2].

فالشياطين الثلاثة الذين يذكرهم الرومي في المقاطع أعلاه هي الخداع والشهوة والسعي الحثيث وراء القوة. ويلمِّح الرومي في هذا البيت إلى بيت لسنائي إذ يسمي الشياطين الثلاثة هكذا[3]. فالقلب هو سليمان في مملكته يحكم قواه الداخلية والخارجية. ولكن «حين يغادر سليمان القصر، يتخذ الشيطان دور

(1) لمعرفة مصادر هذه القصة، ينظر،

Fruzānfar, *Ma'akhidh-I gasas wa iamithilat-i mathnawi*. Tehran: Amir Kabir, 1363/1983, p.137;

ولمزيد من الحديث عن توضيح كيف طور الرومي هذه القصة، ينظر:

Abd al-Husayn Zarrinkub. Bahr dar Kuzah: *naqd wa tafsir wa tamthilat-i mathnawi*. Tehran: Intisarati- 'ilmi, 1384, p.79.

(2) Rūmī, *Mathnawī*, I: 3575-81.

(3) Rūmī, *Mathnawī*, commentary on I: 3592-3597.

الملك: وحين يغادرك الصبر والعقل تصبح نفسك أمَّارةً بالسوء.»[1] وحين تستولي الشياطين أو صفات الخداع والشهوة والهوس بالقوة على الملك الداخلي، أيْ: القلب، يسيطر غير المستحقين على مملكة النفس وحينها تغيب العدالة ويصبح الطغيان هو قانون الأرض[2].

وينسب الرومي هذه الصفات الذميمة للحس الباطن[3] أو قوة الوهم[4]. «والوهم هو قدرةٌ يشترك فيها البشر مع الحيوانات. إنَّها تقدم وعياً آنياً، لكنَّه في

---

(1) Rūmi, *Kulliyāt-i Shams* yā *Dīwān-i Kabīr*, verse no.5798.

(2) يسجل الغزالي (ت 1111م) سابقة للرومي، فالأول هو من طوّر صورة تشابه الجسم بالمملكة حيث يحكم فيه القلب مختلف القوى الداخلية والخارجية. انظر ترجمة هذا النص في،
Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought*, pp.242-43.

(3) في سياق تناول الإدراك، يصنف المفكرون المسلمون الحواس الداخلية بطرقٍ شتى. ولمناقشة الأساليب المختلفة التي يصنِّف بها الفلاسفة المسلمون هذه الحواس الداخلية، ينظر،
H. A. Wolfson. «The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic texts». In: *Haravard Theological Review* 28.2 (Apr.1935). Pp.69-133;
ولأجل الحصول على نظرة شاملة عن الأطر النفسية التي اقترحها الفلاسفة المسلمون المؤثرون كالفارابي وابن سينا وابن رشد، ينظر،
Deborah L. Black.» Psychology: soul and intellect». In: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Ed. by P. Adamson and R. C. Taylor. Cambridge University Press, 2005. Pp.308 - 26;
والتصنيف الذي يعكس رؤية الرومي حول الحواس الباطنة وقوى الإدراك يتطابق مع الرؤية ذاتها التي قدمها استعلامي في تعليقه على المثنوي. وحسب هذه الصيغة، فالقوى الباطنة هي: الحس المشترك والخيال والوهم والذاكرة والعقل. انظر، الرومي، المثنوي، التعليق على ج 1: 3591 – 3599.

(4) لا يوجد إجماع بين علماء الفكر الإسلامي حول كيفية ترجمة مصطلح الوهم (إلى الإنكليزية). فقد تُرجم بتعابير مختلفة مثل «supposition» و «fancy» و «instinct» و «conception» و «apprehension» و «imagination» و «estimation» و «prehension».

بعض الأحيان وعيٌ مزيفٌ، وعيٌ بالحالات اللاشعورية لشيءٍ محسوس. ليس بإمكان الحواس ولا الخيال إدراك هذه الحالة، سواء أكان ذلك الشيء حاضراً أم غائباً. مثال ذلك أنَّ الوهم ينبهنا إلى حقيقة أنَّ صفاتٍ كالكراهية والصدق والجشع والتسامح قد تكون موجودة لدى الشخص أو الحيوان»[1]. ويقتبس الموسوعي تهناوي قول ابن سينا: إنَّ «الوهم هو القوة التي تدرك المعاني المحددة التي توجد في الأشياء المحسوسة كالقوة التي تقدِّر أنَّ الذئب يجب أنْ يُتجنب والطفل يجب أنْ يحبَّ»[2]. ويستخدم الرومي مفردة الوهم كمرادف للخيال وتمشياً مع صيغته الثنائية في التحليل، يضعهما في مقارنة مع العقل. والوهم، كما يتضح من الحديث السابق، هو الحس الباطن والأقرب للعقل كونه يوفر للنفس القدرة لإصدار أحكام أو قرارات معينة. ويستمر التهناوي في القول: إنَّ» قوة الوهم هي الشيء الأكثر تأثيراً وحضوراً لدى البشر لأنَّها يمكن أنْ تستولي على العقل والفكر»[3]. وتنشأ قوة الوهم من النزعات الهابطة والمادية للنفس ونتيجة لذلك تتلون أحكامها بالشكليات. ومن التجارب الشائعة أنَّ المرء يجد أحكامه الأولية خاطئة حين يكتشف المزيد عن الحالة موضع الحكم، ومثال على ذلك، قد يبدو الشخص من مظهره أنَّه شحاذٌ ولكنه الملك في الحقيقة وهو يمشي متنكراً في الشوارع ليعرف المزيد عن حال رعيته. إنَّ سرعة إصدار الحكم الناتجة عن الوهم، كما هو واضحٌ في مثال الذئب والطفل المذكور آنفاً، يمكن أنْ تسيطر على العقل الذي له القدرة على التروي ملياً، ويمكنه وفي أعلى المستويات أنْ يعرف حقيقة الأشياء. وعبر

---

(1) Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought*, pp.273.

(2) محمد علي تهناوي. موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم. مراجعة وتحرير رفيق الأعجم. مجلدان. بيروت: مكتبة لبنان، 1996، ص 1808.

(3) المصدر نفسه، ص 1809.

سيطرتها على العقل من خلال بدهية أحكامها الفورية، تعمل قوة الوهم على تضليل النفس في عالم الظواهر والمظاهر.

وتساعدنا صفة الوهم على فهم الأسباب التي جعلت الرومي ناقداً للفلسفة. وحين يتصدى الرومي لنقد الفلسفة، يضع نصب عينيه العلاقات بين العقل المتحيِّز والوهم. يرتبط الوهم بالفلسفة عند الرومي كونها ترتبط بالعالم الظاهراتي (الحسي). وينطلق اتجاه البحث الفلسفي من الظواهر المحسوسة نحو مجال المعنى المجرد، غير أنَّ حضور الوهم يجعل هذا النشاط مملوءاً بالمصاعب كون العقل الاستطرادي المنطقي مرتبط بشكل أساسي بحيز المظاهر. ويمكن للعقل المنطقي السليم أنْ يقود المرء إلى عتبة المُلك لكن العقل المتحيِّز بحاجة للعقل الكوني الشامل كي يصبح عقلاً كليًا كاملاً. وبحسب الصور التي يستخدمها الرومي، يحتاج الماء العكر للبحر كي يصبح نقيًّا بنفسه وكي يصبح بمقدوره أنْ يرى الكنوز المخفية في أعماقه بوضوح.

وينظر للفلسفة في ضوء ذلك على أنَّها محاولة الماء العكر أنْ يطهِّر نفسه بنفسه مما علق به من ملوثات. ويجمع هذا المجاز بين استمرارية التواصل بين العقل المتحيز والعقل الكلي وبين استحالة جدوى الجهود التي يبذلها العقل الجزئي المتحيز من أجل تطهير النفس من خلال الاعتماد الحصري على موارده الذاتية المحدودة. ويبدو المعنى المحدود للنفس، أيْ: النفس الأمّـارة، هو المشكلة الأساسية في التصوُّف. ويتمحور العلم الناتج عن الوهم حول المعنى المحدود والمستقل للنفس والذي لا يرى العالم إلّا من خلال منظور المصالح الذاتية للنفس. وعند مقارنته بالعلم والرؤية المنبثقة عن العقل الكلي، يفاقم العقل الجزئي المتحيِّز، والذي هو قناع للوهم، الشك ويقدم الرأي بدلاً عن اليقين. ويستخدم الرومي في هذا المجال الوهم مرادفاً للظنِّ والتخمين وهما مجالان للعلم عاجزان عن الوصول للمعرفة اليقينية المتوفرة في حكمة الدين.

«وإذا أردت أنت أنْ يقل شقاؤك هذا، فجاهد لكي تقل عنك حكمة الخيال.

والحكمة التي تتولد عن الطبع وعن الخيال، هي مجرد حكمة، وليست فيضاً من نور ذي الجلال.

وحكمة الدنيا تزيد في الظن والشك، وحكمة الدين تحمل صاحبها إلى عليين.»[1]

وحتى في قضايا الدين هنالك فرق هائلٌ بين الفهم الناتج عن الوهم أو عن العقل الجزئي المتحيِّز وبين الفهم الناتج عن العقل الكليِّ. والعقل الجزئي المتحيِّز مقيَّدٌ في أفعاله وحتى حين يتوصل إلى حقيقة الوحي فهو يفعل ذلك بطريقة محدودة. وكما أوضحنا في الفصل الثاني المتعلق بتفسيرات الرومي التأويلية (للقرآن)، يسعى العقل الجزئي إلى تفسير الآيات القرآنية، التي لا تتلاءم مع المعنى الذي يريده للحقيقة، بطريقة مختلفة. مثال ذلك، أنَّ العقل الجزئي المتحيِّز يعتبر تسبيح الجمادات لله مجرد تعبير مجازي ليس غير، ويرى تفاصيل الجنة مجرد حالات سوف تتجلى بعد الموت فقط. وللعين البصيرة، التي هي عبارة عن العقل الجزئي الذي شهد تحولاً عبر توحده مع العقل الكلي، أو هو الماء العكر وقد أصبح صافياً ونقياً من خلال تواصله مع البحر، يكون هذا النزول المدهش للآيات والذي لا يمكن للعقل تصوره قد أصبح حالاً حاضرةً: «إنَّ هذا القول، بشأن أوصاف النعيم، يبدو أمام الوهم من قبيل البشارة لكن العقل يقول: إنَّها حالٌ حاضرةٌ»[2].

ويقارن الرومي عملية تنظيف مرآة القلب، أو تهذيب النفس بالجهد المبذول من أجل إخراج الزبد من اللبن: «إنَّ الروح الحيوانية والعقل الجزئي

---

(1) Rūmī, *Mathnawī*, II: 3201-03; translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.128.

(2) Rūmī, *Mathnawī*, IV: 3270.

والوهم والخيال مثل المخيض، والروح باقية مخفية كما يختفي الزيت في هذا المخيض.»[1] ويتضمن هذا الاقتباس النموذج الثنائي الذي يكمن في أساس العديد من التصنيفات المزدوجة التي يبتدعها الرومي عبر استخدامه للثنائيات المتقابلة للتعبير عن بُنية النفس. لقد سبق ورأينا هذه الصيغة وهي تعمل في سياقات أخرى كالشكل والمعنى والعقل الجزئي والعقل الكلي. وهكذا، ورغم أنَّ الأجزاء تعود للكل، فبمقدورها أنْ تحتكر النفس لدرجة أنْ يصبح القلب، وتحت تأثير المستشارين الميالين لعالم المظاهر، أسيراً في مملكته الخاصة.

ويأتي العلاج في مثل هذه الحالة من الله الملك الذي بمقدوره تحرير القلب السجين بإمداده بجيوش رحمته وكرمه. وهذا هو التعليم الأساسي الذي يريد الرومي أنْ يمنحه لقرَّائه، ومفاده أنَّ عليهم أنْ يدركوا حجم حاجتهم لعون الله ويتوسلوا إليه أنْ يعينهم في التغلب على ظلم الوهم وكل ما يتبعه. وبعد التوسل إلى الله أنْ ينير روحه، يقول الرومي: «وحرر الروح من الخيال والوهم والظن، وخلِّصها ثانية من البئر وجور الرسن»[2].

ويقول الرومي في مكانٍ آخر:

«إنَّ عقلك هو الوزير، وهو مغلوبٌ للهوى، وهو في وجودك قاطع طريق (يقف) في طريقك إلى الله.

فالملك بمثابة الروح والوزير كالعقل، والعقل الفاسد يوجه الروح نحو الفساد.

فلا تتخذْ من العقل الجزئي وزيراً لك، واجعل العقل الكلي وزيرك أيها السلطان.

(1) المصدر نفسه، 4: 3031.

(2) المصدر نفسه، 6: 2789.

ولا تجعل الهوى لك وزيراً، فهو يمنع روحك الطاهرة من الصلاة.

فهذا الهوى شديد الحرص ناظر إلى الحال، أمَّا العقل فهو يفكر في يوم الدين.

وللعقل عينان في نهاية الأمر، وهو من أجل ذلك الوَرد يتحمل أذى الشوك.»[1]

لقد تلقى فرعون، وهو يمثل القلب في المملكة الداخلية، النصيحة من اثنين من الناس: موسى ووزيره هامان. ويقول الرومي: إنَّ السبب الجوهري الذي جعل فرعون يفقد ملكه هو أنَّه عمل بنصيحة وزيره هامان الذي أعطى رأيه بقضايا هذه الدنيا، ولم يضع يوم القيامة نصب عينيه[2].



(1) المصدر نفسه، 4: 1246 - 61 .

(2) Rūmī, *Mathnawī*, IV: 1249-55.

فرعون صاحب الوهم

وكما اتضح من الحديث السابق، يرى الرومي أنَّ السيطرة الحقيقية هي أنْ يكون المرء مَلِك نفسه، وأنْ يحكم مملكة الجسد بجميع قواها الداخلية بحيث تصبح تحت سيطرته. والملك هو ذلك الذي يكون ملكاً لذاته، ولا يكون ملكاً بالخزائن والجند[1]. وكي يكون المرء مالكاً لذاته لا بدَّ أنْ يكون القلب تحت إمرة العقل الكلي ليحكم جميع قوى الخيال والوهم وجميع الأفكار التي تنجم عن هذه القوى. وفرعون مثالٌ للنفس التي تمثل ملكاً جباراً من المنظور الدنيوي المادي، لكنَّه من منظور المُلك الحق ليس سوى عبدٍ لوهمه. والسبب وراء مأزق فرعون أنَّه سمح لوهمه بالتحكم بعقله. ويرى الرومي حالة فرعون نوعاً من المرض وينص عنوان قصة فرعون «كيف أصبح فرعون مريضاً كذلك بسبب الوهم، نتيجة لتعظيم الناس له.»[2]

«إنَّ سجود الخلق من نساءٍ وأطفال ورجال، قد وقرَ في قلب فرعون فجعله مريضاً.

وخطاب كلِ إنسان له قائلاً: «أيها الملك الإله»! قد جعله متهتكاً من الوهم.

---

(1) المصدر نفسه، 2: 3209.

(2) يُتبع الرومي تحليله هذا المتعلق بمرض فرعون عبر ربطه بقصة بجعل الطلبة فيها أستاذهم عليلًا عبر قوة الإيحاء، فهم يخبرونه أنَّه تظهر عليه علامات الاعتلال فيقوم خيال المعلم ووهمه بإكمال ما بقي من المهمة. ينظر، المصدر نفسه، 3: 1546 – 1609.

حتى جرؤَ على ادِّعاء الألوهية، وصار أفعى ولم يكن يشبعْ قط.

فآفة العقل الجزئي الوهم والظن، وذلك أنَّ موطنه في الظلمات.

ولو أنَّ طريقاً على الأرض عرضه نصف ذراع، فإنَّ الإنسان الخالي من الوهم يسير عليه آمناً.

لكنك لو سرتَ على جدارٍ عالٍ، تسير مائلاً ولو كان عرضه ذراعين.

بل إنك تسقط من رعشة القلب بالوهم، فانظر جيداً إلى الخوف الناتج عن الوهم وافهمه.» [1]

ويستخدم الرومي المواجهة بين موسى وفرعون فرصةً للمقارنة بين صفات الوهم والعقل الجزئي وبين العقل الكلي. فيقول: «إنَّ الوهم زيف العقل وخصمه، فهو يشبهه وليس هو»[2] . ويرى في الحوار بين موسى وفرعون مثالًا للصراع بين العقل والوهم إذ يكون فيه موسى صاحب العقل وفرعون صاحب الوهم[3].

«إن العقل عدو للشهوة أيُّها الهُمام وما تدور الشهوة حوله لا تسمِّه عقلاً.

وما يكون متسولاً للشهوة سمِّه وهماً، إنَّ الوهم هو الزيف بالنسبة لذهب العقل النضار.

ولا يتبين الوهم من العقل دون محك، فاحمل كليهما سريعًا إلى المحك.

هذا المحك هو القرآن وسير الأنبياء وأحوالهم، إنَّها كالمحك تقول للزائف،

---

(1) المصدر نفسه، 3: 1555–61

(2) Rūmī, *Mathnawī*, IV: 2301.

(3) المصدر نفسه، 4: 2302 والأبيات التي تليها.

اعرضْ نفسك عليَّ.

لترى أنت نفسك من عركي (لأذنيك) إنك لست أهلاً لمرتفعاتي ومنحدراتي.

إنَّ ما كان لفرعون كان وهمًا محرقًا للعالم، أما العقل الذي يملأ الروح نوراً فهو لموسى»[1].

ويعدُّ الحوار بين موسى وفرعون وصفاً معبراً عن الأسلوب الذي تفاعل فيه موسى (العقل) مع فرعون (القلب الذي استولى عليه الوهم). لقد طوَّر الرومي الجزء الثاني من قصة فرعون والذي يعدُّ حواراً بين فرعون وزوجته آسية إذ يقدمها القرآن نموذجًا لجميع المؤمنين وهي التي أصبحت شخصية مبجلة في الثقافة الإسلامية لقداستها. لقد كررت آسية على مسامع فرعون جميع ما قاله موسى له، لكنه وبدلاً عن أنْ يأخذ بمشورة موسى وآسية، كان يسعى لأخذ النصيحة من وزيره هامان، الذي يمثل صوت الوهم والذي يسعى لمنع فرعون، الذي يمثل القلب، من أنْ يستمع لرسالة موسى (العقل). إنَّ استدراج الوهم وجاذبيته جعلت فرعون يخضع له بشكل كامل ويرفض جميع ما عرضه موسى عليه كجزاء لفعل الصواب. وفي ما تبقى من هذا الفصل، سوف أتناول بالتفصيل الأسلوب الذي وصف به الرومي مجريات هذه الأحداث.

حين ظهر موسى أمام فرعون حاملاً رسالة الله، شكك فرعون فيه وسأله أنْ يعلن عن حسبه ونسبه. وتعد هذه أحبولة لدفع موسى إلى الاعتراف أنَّه ينحدر من أصول اجتماعية متواضعة تنتمي لمجموعة من الناس الذين نبذهم المصريون فحسب، بل أنْ يجعل موسى يقرُّ بفضل فرعون الشخصي عليه حيث هو من تولى تربيته في عائلة ملكية. أجاب موسى أنَّ النسب الأساسي لجميع البشر هو التراب

(1) المصدر نفسه، 4: 2301-07.

وأنَّ اسم النبي يدل على أنَّه «أكثرُ عباد الله تواضعاً». وفي هذا الحوار، يواصل فرعون التركيز على المظهر الخارجي، أيْ: الحالة الاجتماعية المتواضعه لموسى كأحد رعايا فرعون، وجريمته في قتل أحد المصريين، وهروبه من تحمل تبعات فعلته تلك، ونكرانه لجميل فرعون في تربيته في بيته، وجرأته في التسبب بظهور فرعون بمظهرٍ غير لائق من خلال إنكار ألوهيته أمام جميع أتباعه وبطانته.

ويتناول الرومي الحوار بين موسى وفرعون بشكل مكثف مبيناً حجم السخرية والمفارقة الكامنة في هذه الحالة. فيمكن اختصار جميع الأمور التي اتَّهَم فرعون موسى بارتكابها ككونه شخصية منكرة للجميل ومتواضعة النسب. وتعتبر اتهامات فرعون بمثابة صورة المرآة التي تعكس قائمة من أفعال العصيان والتمرد ونكران الجميل التي يجترحها فرعون نفسه تجاه الملك الحق.

وفي رده على سؤال فرعون المتعلق بنسبه، يحاول موسى أنْ يركِّز في البداية على الحقائق الباطنية لجميع الأمور التي ذكرها فرعون، وكيف أنَّه عبدٌ، لكنه عبدٌ لله، وكيف أنَّه قتل ولكنه لم يفعل ذلك عن عمد ونيَّة مبيَّتةٍ، وكيف أنَّه يتمنى الخير لفرعون بكل ما للكلمة من معنى لأنَّه وضع نصب عينيه زوال حقيقة هذه الدنيا، وكيف كان الأجدى بفرعون لو كان أكثر تعقلاً وفكَّر في حجم الحرج الذي سيواجهه يوم الحشر وفي محضر الملك الحق. وتحدى موسى ادِّعاء فرعون للألوهية عبر تذكيره أنَّ الملك الحق هو خالق كل شيء بينما ليس بمقدور فرعون حتى أنْ يخلق ملامح وجه موسى. لقد سمَّى فرعون موسى عاصياً غير أنَّ العاصي الحقيقي هو فرعون بتجرؤه على الله من خلال ادِّعائه الألوهية. وبيت القصيد لدى الرومي في مجمل هذا الحديث هو ما يسمى بحسب تعبير كونفشيوس «إعادة تصحيح المسميات» على ضوء العلاقة بين الجوانب الخارجية والباطنية للحقيقة. فما يبدو في الظاهر استسلاماً وعبودية هو في الحقيقة حرية، وما يبدو دماراً وهلاكاً هو بناءٌ وإعمار، وما يبدو شتاتاً إنما هو اجتماعٌ للشمل، وفي النهاية ما

يبدو تخلياً عن الشهوة هو امتلاكٌ لها.

ويستمر الحوار إذ يقول موسى لفرعون أنَّ أفضل طريقة لموسى كي يرد دين فرعون هو أنْ يحرر الأخير من شبكة عبوديته لشهواته الدنيئة التي هو وقع في شراكها. إنَّ العرفان الحقيقي بالجميل هو أنْ يدل المرء وليَّ نعمته على طريق الخلاص. وتبدو تلك الشبكة من الناحية الظاهرية كالموت بالنسبة للسمكة والذي يجعلها ملائمة لتقدم كوجبة على مائدة الملك. وفي الموت تكمن الحرية والخلاص، فالموت الذي يخشاه فرعون هو موتُ الأنا المحدودة (النفس الأمّارة) لكنه ليس موت فردانية المرء ولا نهاية حياته. وتنشأ مخافة الموت بسبب أنَّ الأنا الدنيا (الأمّارة) إنَّما تُعرف من خلال المعنى التاريخي والاجتماعي المحدود للنفس. ويواصل الرومي إسهابه في ذكر الأسباب المتعلقة بحالة فرعون من خلال كلام موسى: «حسبك! فإنَّك من كثرة ما جعلت نفسك عبداً للهوى، قد حولتَ دودةً صغيرة إلى أفعى»[1]. وفي هذا التحليل، تكمن القوة مع فرعون. فبينما يرى نفسه رباً وملكاً يجعل من نفسه عبداً للهوى والشهوة. ومن خلال عبادته للهوى والشهوة، ومن خلال أكله لحطام هذه الدنيا، تتحول دودة «أناه» إلى أفعى تقذف النار وتحرق الدنيا بنهمها للسلطة والهيمنة. وموسى هو الطبيب الذي لديه العلاج لمرض فرعون، غير أنَّ التعامل مع ذلك الشيء يتطلب أنْ تعد له ما يماثله. لهذا تتحول عصا موسى إلى حية ونَفَس موسى يواجه نَفَس حية «أنا» فرعون.

وفي هذه المرحلة من الحوار، وبعد أن ردَّ موسى على جميع أسئلة فرعون بصورة مقنعة وحين فشل فرعون في إحراج موسى وإسكاته، لجأ فرعون إلى وسيلة مختلفة. ففرعون الآن يتهم موسى بكونه ساحراً يُرهب الناس بخُدعة تحويل عصاه إلى حية. كذلك وبشكل ساخر، يبدأ فرعون يلوم موسى على التفريق بين أهل مصر

(1) Rūmī, *Mathnawī*, IV: 2356.

إلى طائفتين. يركز الرومي هنا على أهمية الرؤية في تلوين إدراك المرء. فأولئك المعلقون على شجرة الدنيا يرون كل شيءٍ بلغةٍ دنيوية. ويرسم الرومي صورة معبرة عن حالة روح فرعون، مفادها أنَّ روح فرعون خاوية ومتيبسة ولا حياة فيها. والروح في هذه الحالة عاجزة عن النأي بنفسها عن تأثير الجسد وتظل في مرتبة الروح الحيوانية التي تتمحور حول الحافات الحادة للرغائب الحسية. وبسبب حالة التمحوُر حول الأنا أساء فرعون تفسير الإشارات التي أرسلها الله له، وكما ذكَّره موسى، فقد أرسل الله له رؤىً وأحلاماً بغية التحذير لتصحيح مساراته. وبدلاً من أن يولي انتباهاً لتلك التحذيرات، زاد فرعون في عنفه متجاهلاً إياها عن قصد.

«لقد أخذ يبدي بقدرته إلى الوقائع التي كانت ستحدث فيما بعد،

حتى يجعلكَ ذلك تكف عن الظلم والأذى، لكنكَ كنتَ ترى كل ذلك فتزداد سوءاً وعتواً...

لقد كان يبدي لكَ الصورَ المفزعة في نومك، وكنتَ تفر منها وهي صورتك أنتَ...

أحياناً كنتَ ترى (في النوم) أنَّ ملابسك تشتعل ناراً وأحياناً كنتَ ترى أنَّ عينيك وفمك قد خيطا،

وأحياناً ترى وحشاً يهمُّ بسفك دمك، أو ترى رأسك بين أنياب حيوانٍ مفترس...

لقد ذكرتُ لك قليلاً يا من لستَ تقبل وتعلم من هذا القليل أنني على علم (بما خفي من أمرك)،

ولقد جعلتَ من نفسك أعمى ومذهولاً حتى لا تفكر في الأحلام وهذه الوقائع!

وحتام تهرب؟ انظر، ها هو العمى في إدراكك، الذي يفكر في المكر، قد حلَّ أمامك»[1].

وعند هذه النقطة من قَصَصِه المتخيل، يشدد الرومي على الطبيعة الشاملة للرحمة الإلهية. فهو يبين حقيقة أنَّه على الرغم من العنف والعناد اللذين أظهرهما فرعون، لا يزال الله يدعوه لأن يتوب وأنَّ الله مستعد لمسامحته عبر قبول ندمه، حتى إنَّ شخصاً على شاكلة فرعون لا يزال يتلقى النداء كي يدخل الجنة عبر بوابة التوبة التي تظل مفتوحة حتى يوم الحشر[2]. ويقدم موسى لفرعون عرضاً **«هيا اقبل مني نصيحة واحدة، واعمل بها، وخذ في مقابلها أربع فضائل»**[3]، فهو يحاول أنْ يقنع فرعون من خلال دعوته لرغبات الأنا. لقد بدا فرعون مهتماً وطلب من موسى أنْ يخبره عن ذلك الشيء الواحد.

«قال موسى: هو أنْ تقول على الملأ لا إله إلا الله.

خالق الأفلاك والأنجم في طباق السموات (وخالق) البشر والشياطين والجن والطير،

خالق البحار والأودية والجبال والصحارى، ملكه بلا حد ولا شبيه»[4].

---

(1) Rūmī, *Mathnawī*, IV: 2487- 2502.

(2) هذه العبارة من الحديث الشريف: «للجنة ثمانية أبواب، سبعة مغلقة وباب مفتوح للتوبة حتى تطلع الشمس من نحوه» (المصدر: الحاكم النيسابوري ،المستدرك على الصحيحين،2002 ، بيروت: دار الكتب العلمية: رقم الحديث: 7671). [المترجم].
ينظر،

Fruzānfar. *Aḥādīth waqiṣaṣ -ī mathnawī*, pp.393-4.

(3) Rūmī, *Mathnawī*, IV: 2509.

(4) Rūmī, *Mathnawī*, IV: 2511-13.

يتلو ذلك العرض إقرار هام من فرعون برغبته بالاستسلام والعيش بسلام:

«قال: يا موسى ما هذه الفضائل الأربع التي سوف أنالها في المقابل هيا قلها وهاتها.

فلعله من لطف هذا الوعد الحسن، تهن أوتاد كفري الأربعة.

وربما من هذ الوعود الطيبة، ينفتح قفل كفري (الذي يزن) مائة طن. وربما من تأثير نهر العسل، يتحول سم الحقد الموجود في جسدي إلى شهد.

أو من صورة جدول ذلك اللبن الطاهر، يجد العقل الأسير التربية لحظة واحدة.

وربما من تجلي الجنة والأنهار الأربعة، تصبح الروح بعون الحق طالبة للحق.

وبالطريقة نفسها قد انقلبتُ من انعكاس نار الجحيم عليَّ إلى نار، وصرتُ غريقا في غضب الله.

وأحياناً من انعكاس غاشية الجحيم عليَّ صرتُ كالحية، ممطراً للسم على أهل الجنة.

فأنا من إنعكاس الزمهرير زمهرير، أو من انعكاس ذلك السعير عليَّ سعير.

فأنا جهنم على الدرويش والمظلوم وويل لذلك الذي أجده ضعيفاً[1].

ويعدُّ هذا الحوار المناسبة الثانية في المثنوي التي يصف الرومي فيها الالتياع الذي يشعر به فرعون وحالة الإرباك والتشتت التي يعانيها. فهنالك جزءٌ منه قادرٌ على الشعور بالندم وراغبٌ في البحث عن الطمأنينة وواعٍ تماماً بالأفعال المريعة

(1) المصدر نفسه، 4: 2514 - 27.

التي ارتكبها[1]. وفي هذا الحال يسعى فرعون جاهداً للتغلب على العوائق في داخله (والتي تحول دون ذلك). ويدرك عقل فرعون أنَّ النفس الأمّارة فيه ستحتاج لأنْ تركب السفينة شريطة أنْ يعلن فرعون إدراكه لوحدانية الله. ويدرك عقله كذلك أنَّ السبيل لتحقيق ذلك هو من خلال إشباع رغبات الأنا الدنيا بالدرجة الأولى. ويعدُّ أسلوب موسى، في هذه الحالة، برهاناً على وسائله البارعة. ويستشهد الرومي بالحديث النبوي القائل: «كلموا الناس على قدر عقولهم»[2]، كمبدأ يشكل الاستراتيجية التي اتَّبعها موسى. يبين الرومي نتيجة هذا الأسلوب الذي يستميل رغبة الأنا الدنيا كوسيلة لوضع النفس على الطريق الصواب. وإحدى الوسائل لتفسير ما يقوله الرومي هنا هي أنَّه حالما يصرِّح الناس عن إيمانهم علانية، فهم بذلك يضعون أنفسهم تحت سلطة أعلى. فإذا ما كان فرعون قد اعترف بسلطان الله وملكوته المطلق، فقد تجاوز واحدة من أعظم العقبات التي تحول بينه وبين الله، وهي تمسكه وتعلقه بكونه هو ذاته إلهاً.

ويواصل موسى عرض الوعود الأربعة على فرعون. الوعد الأول هو أنْ يتمتع جسدُ فرعون بالصحة الدائمة. والوعد الثاني هو أنْ يعمِّر فرعونُ طويلاً حيث سيعزف الموت عن المجيء إليه، وحين يموت، فسوف يموت ميتةَ من يتطلع للموت لأنَّه يرى في خرابة الموت كنزاً. وعند هذه النقطة يواصل موسى شرحه

---

(1) من الأهمية هنا الإشارة إلى أنَّ موقف الرومي من مسألة إعلان فرعون عن إيمانه في لحظة غرقه قد وردت مبكراً في المثنوي في الجزء الرابع (2288 – 2300) حيث يناقش الرومي عهد الأحمق وندمه عند الشدة وهذا العهد غير جدير بالثقة لأنَّه منبعثٌ من مجرد الألم وليس نابعاً من العقل المستنير. يقول الرومي: إنَّ مثل هذه التوبة وإعلان الإيمان بمثابة الفجر الكاذب الذي لا يلبث أنْ يختفي.

(2) إسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، القاهرة: مكتبة القدس، 1351هـ، رقم الحديث: 592، ص 196. [المترجم].

التفصيلي للحديث القدسي «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أنْ أُعرف فخلقتُ الخلقَ لكي أُعرفْ»[1]. ففرعون متلهفٌ إلى الوعود الأخرى إلى الحد الذي يقول فيه: **«يا موسى ما هذه الفضائل الأربع التي سوف أنالها في المقابل هيا قلها وهاتها»**[2]. والوعد الثالث هو ما يتعلق بأنْ يكون لفرعون مُلك الدارين، الدنيا والآخرة، خالصاً من الخصوم والأعداء. وهذا المُلك أعظم من الملك الذي لدى فرعون الآن، لأنَّ ملكه الحالي وجد في حين هو في حرب مع الله بينما سيوجد ملكه الموعود حين يكون مع الله في سلامٍ وصفاء. ويسأل موسى فرعون أنْ يتخيل أي مُلك عظيم كان الله سيهبه لفرعون في حال كان مؤمناً وهو من وهبه مثل ملك مصر رغم حجبه للحقيقة؟ سأل فرعون موسى ثانية وهو يقول: **«يا موسى .. ما هو الوعد الرابع؟ قلها سريعاً... لقد نفد صبري، وزاد حرصي»**[3]. الوعد الرابع أنْ يظل فرعون دائم الشباب ويظل شعره في سواد القار ووجهه في حمرة الأرجوان حتى يموت.

وفي هذه المرحلة، ينجذب قلب فرعون لرسالة موسى، لكنه يؤجِّل استجابته لها والإفصاح عن ذلك علانية. وبدل ذلك يخبر فرعون موسى حقيقة رغم أنَّ الأخير «أجاد فيما فعل وما قال، ففرعون يحتاج لبعض الوقت كي يستشير صديقاً طيباً»[4]. وراح يستشير شخصين هما وزيره هامان وزوجته آسية[5]. وفي الجزء

---

(1) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عبد العزيز سلطان المنصوب ، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 2013، 7مجلدات، ج2، 112.

(2) Rūmī, *Mathnawī*, IV: 2563.

(3) المصدر نفسه، 4: 2573.

(4) المصدر نفسه، 4: 2596.

(5) «أفضل نساء الجنة أربع مريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد وفاطمة ابنة محمد وآسية ابنة مزاحم». مسند أحمد 4/ 345. [المترجم].. ويشار إلى أن آسيا كانت من بني إسرائيل ومن المؤمنين بتوحيد الله. وتعتبر هي ومريم من النساء اللاتي بلغنَ مرتبة الكمال الروحي.

التالي من الصراع بين الوهم والعقل، تمثل آسية صوت العقل بينما يمثل هامان صوت الوهم والأنا الدنيا (النفس الأمّارة). وفرعون، الذي يمثل القلب في الحيِّز الباطني، يواجه الآن الاختيار في الاستماع لذينك الصوتين المتناقضين. لقد ذهب لزوجته أولاً وقص عليها ما قاله موسى. فأشارت آسية عليه قائلةً: «جد بروحك من أجل هذا» وبالغت في حثِّه حتى وصلت حد البكاء. لقد أنَّبته بقسوة وكانت مرتابة لعدم استجابة فرعون لذلك العرض السخي في الحال. تقول آسية: إنَّ مثل فرعون كمثل قطرة الماء الخائفة من الريح والتراب، إذ إنَّ هلاكها يكون منها. فرعون يحتاج لأن يهرع إلى البحر لينجو من حرارة الشمس ومن الرياح والتراب. وحين يحصل ذلك:

«لقد تاه ظاهرها (الحبة) في البحر فحسب، لكنها ذاتها (بقيت) معصومة طاهرة طيبة.

هيا فلتُسلمي نفسك أيتها القطرة بلا ندم، وفي مقابل القطرة تحصلين على بحر عباب.

هيا أيتها القطرة وامنحي نفسك هذا الشرف، وصيري في كف البحر آمنة من التلف!

ترى من حصل على مثل هذا الحظ؟ بحيث أنَّ في مقابل قطرة واحدة صار مُطالِبًا ببحر!

بالله عليك، بالله عليك قم سريعًا بهذا البيع والشراء، أعطِ قطرة واحدة وخذ بحراً مليئًا بالجوهر.

بالله عليك، بالله عليك لا تتمهل لحظة واحدة فإنَّ هذا الحديث، على لسان

موسى، جاءك من بحر اللطف[1].

أجاب فرعون أنَّه يحتاج للتشاور مع هامان لأنَّ مشورة الوزير أمرٌ أساسي للملك. توسلت آسية بفرعون أنْ لا يخبر هامان لأنَّ الأخير لا يعرف قيمة الأنبياء، لكن «نخوة الملك (من فرعون) قد سدت موضع النصيحة، حتى صرف قلبه عن قيد النصح"[2]. وبحسب رؤية الرومي، فإنَّ السبب الأعمق في إعراض فرعون عن زوجته وتوجهه صوب وزيره هامان هو التشابه والتجانس بينهما. ويرى الرومي أنَّ المجانسة هو مبدأ «شبيه الشيء منجذبٌ إليه»[3] وهذا الانجذاب هو القوة التي تجعل نوعاً معيناً من البشر يعود لشبيهه[4]. لهذا فانجذاب فرعون لهامان قد ضيع نصيحة آسية له.

«لقد اجتذبه عرقُ المجانسة، بحيث أصبحتْ تلك النصائح بالنسبة إليه لا قيمة لها ولا طعم.

إنَّ كلَّ طائرٍ يطير بمائة جناح مع من هو من جنسه، ويمزِّق القيود عندما يعن له خياله»[5].

لقد جعل فرعون هامان وزيراً له في وقت كان يمارس فيه الطغيان والظلم وغياب العدالة. في ذلك الحين كان فرعون مشغولاً بديمومة ملكه الدنيوي بأيِّ ثمن وكان قلبه محكوماً لشهوات النفس الأمَّارة التي لا يمكن كبح جماحها. ونتيجة لذلك فهامان كذلك كان ميالاً لتلك السياسات وعمل وفقاً لنفسه الأمَّارة هو الآخر. وحين أخبر فرعون هامان بما عرضه موسى، قفز هامان من مكانه وبدأ

(1) Rūmī, *Mathnawī*, IV: 2618-23.

(2) المصدر نفسه، 4، 2652.

(3) صدرٌ من بيت شهير للمتنبي: شبيه الشيء منجذبٌ إليهِ وأشبهنا بدنيا الطغامُ. [المترجم].

(4) Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.95.

(5) Rūmī, *Mathnawī*, IV: 2656.

بتمزيق قميصه، وصرخ عالياً وراح يتنهد بقوة رامياً عمامته على الأرض وقال لفرعون:

«كيف قال مثل ذلك الوقح كلاماً كهذا في حضور الملك؟

لقد أخضعتَ العالم بأسره، وسويتَ الأمور بإقبالك (حظك) الذهبي!

ويأتي إليك الملوك من المشارق والمغارب، ودون أيِّ عناد، يؤدون إليك الجزية (عن يدٍ وهم صاغرون).

والملوك يمرِّغون شفاههم على عتبة بابك فرحين أيُّها الملك العظيم.

وجواد كل متمردٍ عندما يرى جيادنا يحوِّل وجهه ويلوذ بالفرار دون عصامنا.

وكنتَ حتى الآن معبوداً للدنيا وموضع سجودها فتحولتَ إلى أحقر العبيد.

إنَّ الدخول في لهيب ألف نارٍ أفضل من أنْ يصير سيدٌ مولىً لعبدا!

لا اقتلني أولا يا (غالباً) ملك الصين حتى لا تُبصر عينيَّ هذا الأمر (يجري على الملك).

واضربْ عنقي أولاً يا سيدي حتى لا تبصر عيناي هذه المذلة.

إنَّ هذا الأمر لم يحدثْ من قبل، ولا حدثَ ولا كانَ... أن تنقلبَ الأرض سماءً والسماءُ أرضاً

وأنْ يصير عبيدنا شركاء لنا وأنْ يصير الخائفون منا أذىً على قلوبنا.

وأنْ تضيء عيونُ الأعداء فرحاً بينما يعمى الأصدقاء، إذنْ فقد صارت لنا بطن الأرض خيراً من ظهرها»[1].

يستمر الرومي بعد ذلك في مناقشة الطبيعة السُّمِّية للغطرسة والتكبر والأنانية.

(1) Rūmī, *Mathnawī*, IV: 2725-36.

ويقول الرومي: إنَّ السكينة تكمن في التواضع والفقر والجوع. لقد تسبب هامان في انتفاخ غطرسة فرعون واهتياجها كي يرفض عرض موسى. ويسمي الرومي هامان قاطع الطريق الذي يهاجم فرعون إلى الحد الذي «أنَّ لقمة الحظ قد وصلت إلى فم فرعون، ثم قطع هامان رقبته فجأة». ويتضرع الرومي قائلاً: فلا ابتُلِيَ ملكٌ بمثل هذا الوزير[1].

وخلاصة القول: إنَّ الرومي يرى النفس حكومة يقودها القلب. وفي الظرف المثالي، يكون العقل صاحب القلب ووزيره، غير أنَّ بمقدور الوهم أنْ يستحوذ على العقل ويشكِّله بالطريقة التي تجعله مخدوعاً وعالقاً في رغائب وشهوات العالم المادي. وفي مثال هذا العالم المصغر، يمثل فرعون القلب الذي يهيمن عليه الوهم والخيال. ويرى الرومي أنَّ القصص القرآني التاريخي يصف الحالة الدقيقة للنفس في هذه اللحظة بالذات:

«لقد صار ذكر موسى قيداً على الخواطر، فكم من قائلٍ: ما لنا نحن وهذه الحكايات القديمة؟

إنَّ ذكر موسى هنا مجرد دريئة وحجاب، لكن ليكن لك منه نور موسى أيها الرجل الطيب.

إنَّ موسى وفرعون في وجودك، وينبغي أنْ تبحث عن هذين الخصمين في داخلك»[2].



(1) المصدر نفسه، 4: 2771-2.

(2) المصدر نفســه، 3: 1251 - 54. ينظر، الرومي، المثنوي، 3: 1251 - 54، ترجمة وشرح إبراهيم الدسوقي شتا، 2017: القاهرة: المركز القومي للترجمة.

صفات النفس وخصائصها

لقد رأينا أنَّ الرومي يتعامل مع فرعون كرمزٍ يوضح بُنية النفس البشرية وديناميكياتها. وكون النفس مملكة العالم الصغير للكائن البشري، فهي في خضم معركة تتنافس فيها القوى الباطنية للنفس والوهم من أجل السيطرة على القلب. لكن الرومي يستخدم شخصية فرعون كذلك لتصوير السمات الذميمة للنفس الحيوانية، والتي تُدعى النفس الأمَّارة. والصفات الأساسية التي ترتبط بشخصية فرعون هي صفات الأنا الدنيا الأكثر ضرراً. وفي وصفه لفرعون، يميل الرومي كثيراً إلى مناقشة صفات النفس الأمَّارة التي تناولها المتصوِّفة الذين سبقوه. فعلى سبيل المثال، يقول أبو طالب المكي (ت 996م): إنَّ النفس الأمارة (الأنا الدنيا) مشوبة بأربع صفات مختلفة: «(1) الابتلاء بالهوس بالخصائص الملوكية كالتكبر وحب التسلط على الآخرين وحب المديح والشهرة، والغنى (الاكتفاء بالذات)، (2) الابتلاء بصفات الشيطان كالخداع والمكر والحسد والشك، (3) الابتلاء بالحاجات الطبيعية كحب الأكل والشرب والجنس، (4) ورغم كل هذه المواصفات، تتذرع النفس باحتوائها على صفات العبودية كالخوف والحياء والخنوع»[1]. وسنتناول في هذا الفصل شرحاً تفصيلياً للصفات الذميمة كصفة التباهي بتأليه النفس والخداع والنهم غير المحدود والتعلق بالاسم والشهرة التي أظهرها فرعون في تفسير الرومي لشخصيته.

---

(1) أبو طالب المكي. قوت القلوب. تحقيق سعيد نفيس مكارم، مجلدين. بيروت: دار صادر، 1996، ج1: 177.

النفس الأمَّارة:
المشكلة الأساسية للنفس

يعزو الرومي ادعاء فرعون للألوهية والغنى (عن الفقر لله) إلى المشكلة الأساسية للكائنات البشرية، أي إحساسهم بمعنى النفس أو النفس الأمَّارة التي يعبر عنها بالضمير (أنا). ويعطي الرومي صفة اسم (الأنا الدنيا) لهذه الصفة من صفات النفس ويستخدمها بمعنى الأنا والتمحور حول الذات. وبينما تنشأ جميع الصفات الذميمة للنفس، كالخداع والمكر والتعلق بالاسم والشهرة، من وجود الضمير (أنا). وتتقدم صفة التكبر لتمثل الوسيلة الأساسية التي تعبر بها النفس الأمارة عن ذاتها: «وإنما صنم نفوسكم يعدُّ أم الأصنام، فالصنم حية، لكن صنم النفس تنين»[1].

ومن الناحية التاريخية، تشتق كلمة «الكِبر والتكبُّر» من جذر «كبر». وينشأ الشعور بالتكبر من امتلاك المرء اعتباراً كبيراً لذاته إلى الحد الذي يبدو لعينيه كلَّ شيءٍ وكل شخصٍ صغيراً. وكلما كان المرء أكثر قرباً من (أناه) الدنيا، بدا له كلُّ شيءٍ أكثر ضآلةً. وإذا انعكس هذا المعنى للنفس في آراء الآخرين، تقتنع الأنا الدنيا حينها بحقيقة تقييمها لذاتها. وكما في حالة فرعون، يتعمق لديه معنى الألوهية من خلال قبول رعيته الذين لم يبدوا أيَّ نوع من الرفض أو رد الفعل الناقد الذي يجبر

(1) Rūmī, *Mathnawī*, I: 772.

فرعون على تصحيح تقييمه المبالغ فيه لذاته. وبالنسبة لفرعون، يتجسد النقد الخارجي من خلال موسى الذي حاول أنْ يبين حقيقة أنَّ فرعون، رغم تواطىء رعيته معه، شخصٌ ظالم.

والحقيقة الأساسية التي يدعو موسى فرعون أنْ يقرَّ بها علانية هي ألوهية الله وربوبيته. وكي يفعل ذلك، يتحتم على «أنا» فرعون أنْ تحتمل ألم رؤية عالمها بكامله هشيماً والذي تشكَّل بناءً على المعنى المزيَّف للاستقلالية (عن الله). لقد طلب موسى من فرعون أنْ يعترف أنَّه ليس خالق السماوات والأرض حتى أنْ ليس بمقدوره خلق الملامح البشرية، الأصغر من الجسد. ومع عجزه الواضح والأكيد عن منافسة القوة الخلاقة لله، ومع كونه موعوداً بمُلك عظيم وحياة أبدية وصحة وشباب دائمين، لم تسمح لفرعون كبرياؤه أنْ يخضع لمجرد شخص من رعيته (كموسى) وبذلك يفقد هيبته أمام قومه الذين لا يزالون يعبدونه. وتبدو النفس الأمّارة، أو الأنا الدنيا، الـ (أنا) أو معنى استقلالية النفس أساس سوء طالع فرعون.

ويقرُّ الرومي أن لا مهرب من الـ «الأنا»، إذ يتطلب الوجود الفصل بين الفاعل والمفعول به، وتعدُّ الثنائية حقيقة لا محيص عنها. أمّا بالنسبة للرومي هناك طريقتان متعارضتان تماماً يمكن للمرء فيهما أنْ يختبر نزعته الذاتية. فيمكنه تجريبها بعيداً عن الله كامتداد لبقية الخلق وعلى شكل كائن منفصل، أو يمكن اختبارها مغمورة بكليتها في الله ومعرَّفة من خلاله كي تذوب القشرة الصمسة لأنا ولتظل مثل هذه الثنائية غارقةٌ في دائرة الوحدانية.

«فقد قال فرعون: أنا ربكم الأعلى وصار ذليلاً، وقال ابن منصور الحلاج: أنا الحقُ فنجا.

فإنَّ تلك الـ (أنا) (من فرعون) قد استتبعت لعنة الله، أمّا هذه الأنا (من الحلاج) فلها رحمة الله أيها المحب.

ذلك أنَّ فرعون كان حجراً مظلماً، وكان منصور الحلاج عقيقاً، كان ذلك عدواً للنور، وكان هذا محبًّا عاشقاً.

إنَّ (أنا) منصور الحلاج هي (هو) في باطنها وحقيقتها أيُّها الفضولي، إنها من اتحاد النور، لا من الاعتقاد في الحلول»[1].

الحسين بن منصور الحلاج (ت 922م) صوفي شهير حكم عليه بالإعدام صلباً لعدم إنكاره لعبارته المعبرة عن غاية وجده الوصفي: «أنا الحق». إنَّ قوله: (أنا) ، كما يرى الرومي، رغم اعتباره كفراً من المنظور الديني الظاهري، فهو في الحقيقة نورٌ لأنَّ الحلاج كان يتكلم انطلاقاً من حالة التوحد مع الله. لكن الـ (أنا) (من فرعون) في قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: 24]، رغم أنَّها صحيحةٌ في الظاهر ومن المنظور الدنيوي، كونه الرب الأعلى لقومه، لكنَّ قوله ظلام.

ويعتقد الرومي أنَّ الركن الأساسي في الإسلام هو الإقرار بأنْ «لا إله إلاّ الله» الذي معناه، على مستوى الأنا البشرية، أنه لا (أنا) سوى (أنا) الله ولا نفس سوى نفسه تعالى. ويبدو هدف الدين من المنظور الصوفي هو معرفة النفس وما يترتب على تلك المعرفة هو أنَّ على المرء أنْ يعرف الله من خلال معرفة نفسه وبعد معرفتها فحسب، مصداقاً للحديث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[2]. ورغم التعبير عنها بمعنى التبعيه أو الاستقلال، تعد الذاتية البشرية حقيقة في مستواها، لكن الهدف هو أنْ يرى المرء كيف أنَّ أصلها ومصدرها يكمن في ذاتية الله. والمطلوب هو وضع المرء نفسه وكل حقيقته تحت مبدأ توحيد الله. هذا هو السبب الذي جعل الرومي يقرأ عبارة الحلاج «أنا الحق» بطريقة رائعة. إنَّ المعنى المحدود للنفس بالنسبة

---

(1) Rūmī, *Mathnawī*, V: 2035-38

(2) ناصح الدين أبي الفتح الآمدي، غرر الحكم ودُرر الكَلِم المفهرس، تدقيق وترتيب عبد الحسين دهيني، 1992 ، بيروت: دار الهادي، رقم الحديث: 1011 ، باب «مَنْ»، ص 352.

للحلاج قد فَني تماماً ولم يبق منه شيء سوى معنى الحق (الجوهر المقدس). ولإدراك توكل المرء على الله هو أنْ يرى المعنى المتعارف لذاته مجرد وهم. ويرى الرومي أنَّ إخفاء فرعون وجحوده للحقيقة المتعلقة بذاته جعله يعيش في فهم ناقص وخادع لحقيقته.

ويستخدم الرومي أحد الأحداث في قصة موسى وفرعون في القرآن ليبيِّن الطريقتين المتضادتين تماماً اللتين يمكن للنفس البشرية من خلالهما أنْ تختبر ذاتيتها (فهم الأشياء من منظور الذات). بعد أنْ يرفض فرعون الاعتراف بملكوت الله وسلطانه ويتهم موسى على أنَّه ساحرٌ يريد تخويف الناس بعصاه الحية، يدعو لمباراة بين سحرته وبين موسى. وفي أثناء المباراة، تبتلع عصا موسى حيات السحرة. في هذه اللحظة، يعلن السحرة عن إيمانهم بإله موسى. ورغم تهديد فرعون لهم بأنَّه سيقَطِّع أيديهم وأرجلهم من خلاف وليصلبنهم، فهم مصرُّون على إعلان إيمانهم قائلين: ﴿قَالُوا۟ لَا ضَيْرَ إِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ ۝٥٠﴾ [الشعراء: 50]. ويتوسع الرومي في الموضوع ويطور هذه العبارة في المثنوي. وفي إعادة السرد الإبداعي هذه، يوبخ السحرة فرعون في أبيات تستحق الاقتباس فمن خلالها، وعلى لسان السحرة، يضع الرومي وصفاً واضحاً لما يحتاجه المرء للخلاص من النفس الحيوانية الأمّارة بالسوء، أيْ: الأنا الدنيا أو الـ«الأنا»:

«لقد سمعت السماء قولة «لا ضير»، فصار الفلك كرة في أثر ذلك الصولجان.

أيْ: لا ضير لنا من ضربة فرعون، فإنَّ لطف الحق غالبٌ على قهر من سواه.

فلو أنَّك تعلم سرنا أيها المُضل، فإنك في الحقيقة تخلصنا من ألمنا يا أعمى القلب.

لقد وهبنا الحق فرعونيةً، ليست فانية كفرعونيتك وملكك.

فأطل برأسك، وانظر إلى الملك الحي الجليل، يا من صرت مغروراً بمصر ونهر النيل.

هيا، وانفض يا فرعون يدك عن مصر، ففي وسط مصر الروح مائة قطر ومصر.

إنك تقول للجميع: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾[1]، وأنت غافلٌ عن ماهية هذين الاسمين.

فمتى يكون الرب مرتعداً من عابده؟ ومتى يكون العارفُ بذاته في قيد الجسم والروح؟

والآن فإنَّ تلك الـ (أنا) التي تخصنا قد نجت من (أنيَّتها)، ومن تلك الـ (أنا) المليئة بالعناء والبلاء[2].

وفي وصف الرومي، يواصل السحرة تصوير حالة قلوبهم عند مشاهدة نور الحق. وعبر هذا الكلام ينصح الرومي قرَّاءه بأنَّ الطريق للعثور على النفس الخالدة (الأبدية) هو أنْ يميتَ المرء المعنى المزيف للاستغناء بنفسه (عن الله):

«فمن (أنيَّة) الأزل، صار القلبُ حائراً، وهذه الـ (أنا) صارت باردة سخيفة وصارت عاراً

ومن تلك الـ (أنا) التي بلا (أنا) سعدت الروح، وصارت هاربة من الدنيا ومن أنيّة الدنيا.

وعندما تحررت من الـ (الأنا) صارت (أنا) حقيقية، ولتكن بركات الله على الـ (أنا) التي لا عناء فيها.

(1) (القرآن: النازعات: 24). [المترجم]

(2) Rūmī, *Mathnawī*, V: 4120- 40.

وأنت طالبٌ لها، ولا تكون هي طالبةٌ لك، وعندما تموت، صار طالبكَ مطلباً لك.

وأنت حيٌّ، فمتى يقوم غاسل الموتى بغسلك؟ وأنت طالبٌ، فمتى يبحثُ عنك مطلوبك؟[1].

وفي هذه المرحلة، يتوقف الرومي عن الكلام عبر شخصية السحرة ويتدفق لسانه بدعاء متقدٍ يتهادى من إدراك محيِّرٍ أنَّه في دعائه الله فهو (الرومي) ذاته يعلن عن (أنا) منفصلة عن الـ (الأنا) الحقيقية لله.

«اعفُ، يا من يكون العفو في خزائنك (أنت)، وأنت سابقٌ في اللطف، والكل مسبوقٌ منك.

فمن أكون أنا حتى أقول لك اعفُ، يا من أنت سلطان، وخلاصة الأمر بكن فيكون.

ومن أكونُ أنا حتى أقترن بأنيتك، يا من أخذت كل الأنيّات بطرف ردائك[2].

وفي التحليل الختامي، وكما يُظهر توسل الرومي، هناك ثنائية أساسية على مستوى الأنيّة لا يمكن تجاوزها. ورغم وجود علاقة وثيقة بين الـ (الأنا) البشرية والـ (الأنا) الإلهية، وكما عبرت عنها الأبيات السابقة عبر فكرة أنَّ جميع النفوس متعلقة بالـ (أنا) الإلهية، يبقى الفرق دائماً بين الخالق والمخلوق في مستوىً معين. وفي تحليل الرومي، حين قال الحلاّج: «أنا الحق»، كان الله هو الفاعل في هذه الجملة. ومن الناحية الافتراضية، لا وجود لشمعة (أنا) الحلاج حين تكون في

(1) Rūmī, *Mathnawī*, V: 38-43.

(2) المصدر نفسه، 5: 4149 - 52.

نور شمس الحق تعالى. لكن في حالة كلام السحرة وتضرع الرومي، نحن نواجه حالة حيث الأنا واعية بحدودها الذاتية وبدعواها في الوجود، لكن باستخدام العقل، ترى أنَّها لا شيء مقارنة بذات الحق تعالى. وهذا هو النموذج المعياري في الانتساب لله الذي يقدمه الرومي لقرَّائه. ويُعتبر فرعون من ناحية أخرى مثالٌ للحالة التي تُسكت النفس الأمَّارة وتحبس المعرفة بوجودها المشتق من الله والتابع له. هذا التقييد والقمع للمعرفة، في نظر الرومي، هو السبب الأساس لجميع الصفات المذمومة للشخص.



البقاء مهما كان الثمن
وحِيَل النفس

تعد قصة فرعون واحدة من المناسبات التي يتناول فيها الرومي الحيَل التي تلجأ إليها النفس الأمَّارة المتفاخرة بذاتها للحفاظ على وهم سلطانها. وتحاول تلك الأنا البقاء مهما كان الثمن لأنَّها ترى نفسها عظيمة القدر ومكتفية بذاتها عن (الغير)، وأولى بواعثها هو أنْ تواصل طريقها عبر استخدام القوة وإظهار السلطة. وفي الجزء الثاني من المثنوي، يطوّر الرومي هذا الموضوع بالتفصيل حين يسرد الاستراتيجيات التي يوظفها فرعون للحؤول دون ولادة موسى[1]. وبسبب عجزه عن منع تلك الولادة، يلجأ فرعون لممارسات وحشية كأمره بقتل جميع أطفال بني إسرائيل حديثي الولادة. بعد ذلك، وحين يعود موسى لمصر ويدعو فرعون للاستسلام (للدين الله)، يسأله فرعون بطريقة مقصودة الهدف منها النيل من سمعته عبر محاولة دفعه للاعتراف أنَّه ناكر لجميل فرعون ومن ثم محاولة إذلاله وإخراس صوته.

لكنَّ اللجوء للقوة الغاشمة والحجج الذكية ليس نهاية تدبير النفس الأمَّارة، وحين تكون تلك النفس عاجزة عن الوصول لما تريد عبر إظهار صفات الطغيان والقمع، تلجأ لاستراتيجية إبداء اللطف والمهادنة المزيفتين. وحين تواجه التوقع

---

(1) Rūmī, *Mathnawī*, III: 840-945.

الأكيد للهلاك فهي تظهر كذلك التواضع والخضوع من خلال طلب الإمهال. ويوضح الرومي هذه النقطة عبر التعليق على الأفعال التي قام بها فرعون في أثناء نزول الأوبئة.

«إنَّها مثل فرعون، وفي القحط، تكون كما كان فرعون مع موسى، شاكية باكية متضرعة وعندما تستغني تطغى...»[1].

«وعندما توالت هذه الأمور وأصبحت ذات شجون، وأخذ النيل يجري بأجمعه دمًا.

جاء إليه فرعون بنفسه، متوسلاً إليه وقد انحنى ظهره.

قائلاً: لا تفعل أنت ما فعلناه أيها السلطان، وليس لنا وجه لكي نتحدث معك.

إنَّ كلَّ ذرة فيَّ ممتثلة لأمرك، ولاتذلني (أكثر من هذا) وأنا معتاد على العزة.

هيا أيها الأمين وادع لنا بالرحمة، حتى تسد هذه الفوهة النارية لغضب الله[2].

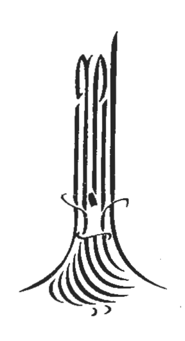
ويعلم موسى أنَّ فرعون مخادعٌ لكنه يزيل الأوبئة امتثالاً لأمر الله. وحين تنبت الخضرة والحبوب يبدأ الناس يأكلون قوتهم وحين يشبعون ينسون زفراتهم وأحزانهم السابقة. ويظل فرعون بعجرفته ثانية ولا يخضع لله ويخلف وعده الذي قطعه لموسى. ويستخدم الرومي هذا الحدث ليبين صفات الخداع التي تتصف بها النفس الأمّارة. فهي لا تريد مطلقاً أنْ تفقد سلطتها من خلال الخضوع، وحين تكون في حاجة، تظهر الخضوع مجرد إظهار. لكن حالما تحصل تلك النفس على ما تريد، تتمرد مرة أخرى: «وكالحمار يستأنف الجري مرحاً عندما يسقط عنه

(1) المصدر نفسه، 4: 3621.

(2) المصدر نفسه، 4: 3590 - 94.

أحماله.»[1]

ويرى الرومي أنَّ هذا الأسلوب يظهر دناءة النفس الأمَّارة، فهي لا تتحلى بالنبل لحفظ عهودها، بل تنظر دائماً لملذاتها وصالحها وتفعل كل ما بوسعها لإطالة بقائها. ومن هذا المنطلق، تبدو النفس الأمَّارة ازدواجية ومنافقة. وباعتمادها على وسيلة الشك، تقنع النفس ذاتها أنَّها خاضعة بالفعل غير أنَّ ذلك مجرد سلوك ظاهري وسرعان ما تعود لمعنى استغنائها عن الغير في أول لحظة ممكنة تلي ذلك. تنظر النفس الأمَّارة للظرف الحالي فحسب أكثر من نظرتها لخاتمة الأمور، وهي لا تفي بوعدها وهي على دناءتها ذكية بشكل مذهل وعلى دراية بتفاصيل الأمور. ولأنَّها بمثابة الملك في حيزها الداخلي، تريد لعالمها أنْ يدوم إلى الأبد[2].



(1) المصدر نفسه، 4: 3626-94.

(2) Rūmi, *Mathnawī*, IV: 1643-95.

العدو يقبع في الداخل:

عمى النفس

تصبح النفس التي تُظهر صفة التكبُّر عمياء لا ترى عيوبها. إنَّها تلقي باللائمة على كينونات خارجية لكنَّها لا تنظر من داخلها إلى صفاتها الذميمة. ويستخدم الرومي فرعون مثالاً لتطوير الفكرة التي عبَّر عنها حديث النبي «أنَّ أعدى أعدائك نفسك التي بين جنبيك»[1] ويعيد الرومي صياغة هذا الحديث هكذا: «إنني هالك من أفعال الخلق ومن مكرهم، وأنا الملدوغ من الحية ومن العقرب. والنفس من قبل الخلق كامنة في داخلي، وهي أسوأ منهم جميعاً مكراً وحقداً»[2]. وفي أبيات يبين فيها الجدل بين شخصيتين حول أرجحية التوكل على الله مقابل بذل المرء جهده (دون التوكل)، يتحدث الرومي عن حاجة النفس لإدراك أنَّ ألدَّ أعدائها يكمن فيها:

«ولا كسب هناك أفضل من التوكل، وأيّ شيءٍ يستحب من الخلق أكثر من التسليم؟

وكثيرون من هم في الدنيا يفرون من البلاء إلى البلاء، وكثيرون هم الذين يهربون من الحية إلى التنين.

---

(1) Fruzānfar. *Aḥādīth waqiṣaṣ -ī mathnawī*, p.41.

مصدر الحديث: محمد الريشهري، ميزان الحكمة،1422هـ، قم. دار الحديث، ج 3، ص 1848 .[المترجم]

(2) Rūmi, *Mathnawī*, I: 906.

لقد احتال الإنسان، وكانت حيله شركًا له، ومن ظنه حبيبًا كان سافكًا لدمه.

وأغلق الباب والعدو داخل داره، وكيد فرعون من هذا القبيل.

فلقد قتل مئات الآلاف من الأطفال ذلك الحقود، في حين أنَّ من كان يقصده كان داخل داره. ولما كانت هناك كثير من العلل في عيوننا، فاذهب وافنِ بصيرتك في بصيرة الحبيب.

فإنَّ بصيرته نعم العوض عن بصيرتنا، وإنَّك لتجد في بصيرته كل ما تهوى.»[1]

في مكانٍ آخر، يعود الرومي إلى هذا الموضوع بينما يشير إلى اللاجدوى في محاولة تجنب ما قدَّر الله. لقد لطَّخ فرعون يداه بدماء الآلاف من أطفال بني إسرائيل محاولاً تفادي المصير الذي عليه أنْ يلاقيه على يد موسى، غير أنَّ جميع محاولاته ذهبت سدى:

«ولو كان قد رأى موضع العمل الأزلي، لتيبست يداه وقدماه «وتوقفتا» عن الاحتيال.

كان موسى سالمًا في منزله هو نفسه، وخارجه، كان (فرعون) يقتل الأطفال خبط عشواء،

مثل صاحب النفس الذي لايفتأ يربي جسده، لكنه يظنُّ في الآخر ظن الحقد،

قائلاً: هذا عدوٌّ، وهذا عدوٌ حاقدٌ، وعدوه والحاقد عليه، هو جسده نفسه.

هو بمثابة فرعون، وجسدهُ بمثابة موسى، وهو يسرع خارج «نفسه» قائلاً: أين العدو؟

(1) المصدر نفسه، I: 918 - 23.

ونفسه منعمةٌ خارج منزلِ الجسد، وهو يعضُّ على يديه حقداً على شخصٍ آخر.»[1]

هذه النفس (الأمَّارة)، التي أصبح فرعون مثالاً صارخاً لها، تظهر العمى ليس أمام ما تراه من الله بل أمام كل خير حقيقي. وفي فعلها ذاك، تتصرف النفس الأمَّارة كالحمار الذي يقف أمام ماء الحياة، وبدلاً من أنْ ينزل رأسه ليشرب يضع حوافره داخل الماء:

«فحذار، لا تطلب الحياة لكلب نفسك، فهو عدوٌ لروحك من قديم الزمان.

وليكن التراب على رأس تلك العظام التي تكون حائلاً أمام ذلك الكلب عن صيد الروح.

ولستَ كلباً، فكيف تكون عاشقاً للعظم، ولماذا تكونُ عاشقاً للدمِ كدودة العلق؟

وأيُّ عينٍ هذه التي لا تحتوي على رؤية؟! وليس لها عند أنواع الامتحان إلّا الفضيحة؟

والظنون تكون بين الحين والآخر من قبيل السهو، وأيُّ ظنٍّ هذا من هذا الأعمى الذي جاء من الطريق؟

فتعالي أيتها النفس، أتنوحين على الغير؟ ألا فلتجلسي فترةً تبكين على نفسك»[2].

ويتسبب كبرياء النفس وما ينتج عنها من عمىً في ظهور المزيد من الصفات المذمومة. وواحدة من مشاكل النفس الأمَّارة كما يبين الرومي هي عادة إلقاء

---

(1) Rūmī, *Mathnawī*, I1: 770-05.

(2) المصدر نفسه، 2: 471 – 80.

اللوم على الناس خارج النفس بدلاً من النظر إلى دواخلها لرؤية بواعثها الذاتية ورؤاها الباطنية التي ربما تقودها إلى الفشل. هذه المرحلة من إلقاء اللوم على ذاتها تعد مرحلة من التقدم في نطاق النفس. وتعرف المرحلة التي تبدأ النفس فيها بفهم دورها وعيوبها ونقائصها بمرحلة النفس اللوَّامة. وحتى يصل المرء إلى هذه المرتبة من النظر داخل النفس ولومها، لن يكون المزيد من التقدم نحو تهذيب النفس ممكنا: «**ولم يتفحص أمر نفسه على الإطلاق قائلاً: لقد قمتُ بسيرٍ معوَجٍّ كما يفعل في الدين الحق عابد الوثن**»[1].

وباختصار، يعتبر فرعون مثالاً نموذجيّاً ـ إنْ صح التعبيرـ لصفة العمى التي تُصاب بها النفس والتي تمنعها من النظر في داخلها لاكتشاف المصدر الحقيقي للخطر. كان فرعون يقتل أطفال بني إسرائيل بينما يعيش عدوه بأمان تحت حمايته ويقتات من موارده. ولأنَّ حال جميع البشر الذين هم في مرتبة النفس الحيوانية مشابه تماماً لحالة فرعون، يخاطب الرومي قرَّاءه وكأنَّهم فرعون ويخبرهم بأنَّ شأنهم كشأن فرعون:

«وأنت أيضاً سيء مع الآخرين في ظاهرك، وفي باطنك تصالحتَ مع النفس ثقيلة الوطأة.

إنَّها عدوتك ومع ذلك تقدم لها السُكَّر، ثم تلقي التهمة على كل إنسان يحيط بك.

إنَّك كفرعون أعمى (البصر) وأعمى القلب، طيبٌ مع عدوك مذل الأبرياء.

فحتام تقتل البريء يا فرعون، وتكرم الجسد المليء بالغرم؟»[2].

(1) المصدر نفسه، 4: 1896.

(2) Rūmi, *Mathnawi*, IV: 1915-19.

النهم اللامحدود:

النفس كصورة من صور الجحيم

يمكن توضيح جوهر تعاليم الرومي المتعلقة بالجانب الحيواني للنفس كما يلي:

النفس الحيوانية (الأمّارة) مهووسة دائمًا بتلبية شهواتها. واعتماداً على منهج التفكير النوعي، يُقارن الرومي بين الكينونات التي يبدو أنّها تتواجد بمراتب مختلفة، فالمعدة والرغبات التي تطلقها تتصف في جوهرها بالجوع والحِدة. وتلك الصفات هي صفات جهنم كما وصفها القرآن حين استعرض الجوع غير المحدود لجهنم كما يتجلى يوم القيامة، حيث يقول القرآن: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ ۝٣٠﴾ [ق: 30]. وفي الكون المصغر (للنفس)، تقابل المعدة بهذا الوصف جهنم الكونية.

يقول الرومي: إنَّ النفس (الأمّارة) هي جحيم. وكصدىً لوصف القرآن لجهنم، يجسد الرومي النفس الأمارة كتنين لا يمكن إشباع نهمه بطعام العالم كله[1]. لقد حوَّل فرعون آفة نفسه الأمَّارة إلى تنين حين جعلها خادمة لشهواته. لقد تضخمت نفسه بشكل كبير إلى الحد الذي أخذتْ تُحرق العالم بنار نهمها الذي لا حدود له. ومن جهة أخرى، فإنَّ تنين موسى طوع أمره بشكل كامل من خلال لطف الله.

---

(1) المصدر نفسه، 1: 1375 – 89.

وينسب الرومي قصة صائد الحية الذي وجد حية ضخمة ميتة أعلى جبل مغطى بالجليد. قام الرجل بجلبها إلى بغداد لكي يحصل من خلالها على بعض المال عبر عرضها للناس. لكن الحية كانت متجمدة فقط ولم تكن قد ماتت بالفعل. وحين أرسلتْ شمس بغداد حراراتها على الحية استيقظت من سباتها والتهمتِ العديد من الناس وتسببت في فرار جماعي قُتِل فيه كثيرون. ويستمر الرومي بشرح كيفية أنَّ هذه مقارنة مناسبة لحالة النفس لدى جميع الناس:

«والنفس أفعى، فمتى ماتت؟ لقد تجمدت همّاً من انعدام المكنة.

ولو كان فرعون قد وجدَ المكنة والوسيلة لما جرى الماء في النهر إلاّ بأمره.

وكل من يضع الأساس لبناء فرعوني، فإنَّه يقطع الطريق على مائة من أمثال موسى وهارون.

وتلك الأفعى لم تكن سوى دودة قز، ومن المال والجاه تتحول البعوضة إلى صقر.

فلتحتفظ بالأفعى في جليد الفراق، وإياك أن تجرها إلى شمس العراق.

وما دامت هذه الأفعى متجمدة، فإنَّ فريستها تنجو كما تنجو هي نفسها أيضاً.

فاقتلها وكن آمناً من القتل، وإياك أنْ ترحمها فهي ليست من أهل الصلة.»[1]

ويكمن التحدي بالنسبة للناس في إدراك أنَّ حالتهم لا تختلف عن حالة فرعون. وتتمحور جميع تفسيرات الرومي بخصوص فرعون حول هذه الوصية:

«وكل ما هو في فرعون موجودٌ فيك أنتَ، لكن أفاعيك حبيسة جُبٍ.

(1) Rūmi, *Mathnawī*, III: 1053-60.

واأسفاهُ، فإنَّ أحوالك كلها سوف تضعها على كاهل فرعون ذلك.

فلو تحدثوا عنك سوف تشعر بإهانة بالغة، ولو تحدثوا عن آخر سوف يبدو لك الأمر وكأنه أسطورة.

وكم تقوم بالتخريب داخلك هذه النفس اللعينة، ويلقي بك هذا القرين بعيداً جداً.

وليس لنارك حطبُ فرعون، وإلّا لصارت مثل فرعون ناشرةً للهب.»[1]

إنَّ النهم والشره اللامحدود لنفس التنين يمكن تحييده والسيطرة عليه من خلال نور الإيمان. وتماماً كما يشتد عود الجسد بالتغذية اللازمة، تتغذى الروح بقوت النور. ويثير الرومي هذه النقطة حين يروي قصة رجل تقبَّل الإيمان على يدي النبي وسرعان ما خمدتْ شهوته الطاغية في الحال.

«لقد انتكس حرص الكفر وهمه، وشبعت الأفعى من قوت نملة.

ولقد ذهب عنه طمع الشحاذين الموجود لدى الكفار، فسمن دسم إيمانه وتضخم»[2].

يعد الخداع هو الطريقة التي تحاول النفس الأمّارة من خلاله أن تتحاشى حقيقة الموت. وبدلاً من أنْ توجه نظرها لداخل ذاتها وتحاول العثور على مصدر وجودها، تحوِّل تلك النفس نظرها صوب العالم الخارجي محاولة أنْ تعرِّف نفسها من خلال الأشياء المادية المحسوسة. فهي تبحث عن الامتياز ولكنها تنسى أنَّ «الامتياز هو جاهٌ والجاه في طبيعته الجوهرية، كما يدل عليه تاريخ الكلمة، يعني

---

(1) المصدر نفسه، 3: 971-75.

(2) المصدر نفسه، 5: 283-4.

الخداع والفتنة»[1]. وتفترض تعاليم الرومي حول النفس البشرية أنَّ الطريق إلى السعادة والقناعة لا يكمن في البحث عن الخلود من خلال حيازة الممتلكات الدنيوية، فهذا الطريق يقود للافتتان والوهم والبؤس. على العكس من ذلك، فإنَّ الطريق إلى الخلود والوجود الخالي من مخافة الموت يكمن في السعي إلى الموت بشكل طوعي بدلاً عن الفرار منه. هذا النوع من الموت هو موتٌ روحي يتحوّل توجه النفس فيه من أنْ تجد ذاتها عبر الارتباط بالدنيا إلى أنْ تجد ذاتها عبر الارتباط بمصدر هذا العالم. في هذه الحالة فقط يهدأ جحيم نهم النفس الذي لا يعرف الحدود ويتحول إلى رياض الفردوس في هذا الوجود.



(1) Norman, O. Brown. *Life against Death: The Psychoanalytic Meaning of History*. New York: Vilking, 1959, p.252; cited in Ernest Becker, *Escape from Evil*. New York: The Free Press, 1975, p.50.

الجاه:
تعلق النفس بالصيت والشهرة

يتحدث الرومي عن واحدة من صفات النفس التي تتجلى من خلال شخصية فرعون ألا وهي تَعلُّق النفس بالمكانة والاحترام الدنيويين، أي الجاه الدنيوي. وفي أحد النصوص المتعلقة بحوار فرعون مع موسى، يقول فرعون: إنَّ الناس في الدنيا يسعون خلفه ويشترون كلامه، ويسأل موسى: «هل جميع هؤلاء الناس على خطأ»؟[1] ويعكس الرومي بهذا الأسلوب الدرجة التي يعتمد فيها فرعون على قبول الناس له كوسيلة لتبرير سياساته وتقرير المعنى لقيمة ذاته. ولا يعتمد فهم فرعون لنفسه على إعمال العقل السليم الذي يستجيب للحقيقة ويسلِّم بها ولا يعير بالاً للآراء المتباينة للناس. على العكس من ذلك، فهو يعرِّف نفسه على أساس ما يعتقده الناس بشأنه، وهو لا يريد أنْ يخسر منزلته ووقاره وهيبته النابعة من كونه معبوداً كالإله. وكما رأينا في الفصول السابقة، يتناول الرومي فرعون على أنّه يعالج رغباته كي يستسلم (لدعوة موسى)، غير أنَّ كبرياءه وتعلقه بالناموس (الصيت) يمنعانه من التصريح بإيمانه بالله علانية. وبعيداً عن عين الرقيب، ومع أنَّ «فرعون كان يناجي ربه كي لا يهتك حرمته»[2]، يرى الرومي في الكبرياء والسمعة قيدين يمنعان الناس من التسليم، ويقدم الرومي من خلال ذلك تفسيره للآيات القرآنية

---

(1) Rūmī *Mathnawī*, III: 1083.

(2) المصدر نفسه، 1: 2446.

التي تصف القيود والأغلال التي يضعها الله على الكافرين:

«لقد جعل الله من الكبرياء (قيداً) يزن مائة طن من الحديد، وما أكثر المغلولين بقيودٍ غير ظاهرة.

فالكبر والكفر يسدان الطريق إلى التوبة، بحيث لا يستطيع المرءُ أن يظهر آهاته.

لقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُم مُّقْمَحُونَ ﴿٨﴾﴾ [يس: 8]، وهذه الأغلال لا تكون علينا من الخارج.

وقال: ﴿وَجَعَلْنَا مِن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴿٩﴾﴾ [يس: 9]، فلا يرى المرء القيد من قدامه ومن خلفه...

وما أكثر الكفار المغرمين بالدين، وسدهم العنجهية والكبر أمام هذا وذاك.

إنَّ القيد خفيٌّ، لكنه أسوأ من القيد الحديدي، فإنَّ القيد الحديدي تحطمه ضربات الفأس...

وإذا لدغتْ النحلةُ المرء فإنَّ طبعه في تلك اللحظة يهرع إلى دفع هذه اللدغة.

هذا عن لدغ إبرة النحلة، أما إذا كانت اللدغة من وجودك، فإنَّ الحزن يقوى ولا يقل الألم.»[1]

ويقدم الرومي مثالاً مؤثراً من حياة النبي محمد (ﷺ) يتعلق بحجم الألم الذي تعانيه النفس بسبب تعلقها بالسمعة والصيت. لقد قام أبو طالب عم النبي بتربيته ورعايته بعد وفاة والديه، وحتى حين شرع النبي يدعو لرسالته ويصبح له

(1) Rūmi, *Mathnawī*, I: 3240-50.

أعداء من سكان مدينته، وقف عمه بجانبه وحماه من غضب أهل مكة. ورغم رغبة النبي ومناشدته، لم يصرح أبو طالب عن إسلامه علانية. ويعدُّ هذا هو السياق المناسب لمناقشة الأذى الذي يسببه جاه المرء. ويمكن قراءة أبيات الرومي التالية بسهولة على أنَّها بمثابة الأفكار التي كانت تتحرك في عقل فرعون حين كان يتأرجح بين رغبته في التسليم (لموسى) أو الحفاظ على سمعته:

«لقد صار أحدهم عاشقاً للصانع بمائة قلب وروح، لكنَّ عين السوء و أذن السوء صارت مانعاً في طريقه.

وحتى أبو طالب الذي كان عمَّ الرسول، كانت تبدو له شنعة الأعراب شيئاً مهولاً.

وقال: ماذا يقول العرب عني، أيقولون: لقد صبأ عن ديننا بتأثير ولده؟!

قال له: يا عم: انطق بالشهادة مرة واحدة، حتى أدافع عنك أمام الحق.

قال: لكنهم يسمعون بها وتشيع، وكلُّ سرٍّ جاوز الاثنين شاع.

وأبقى أنا على ألسنة العرب، وأذلّ أمامهم لهذا السبب[1].

---

(1) يمكن الإشارة إلى أنَّ إيمان أبي طالب هو من الواضحات إذْ أنَّ معظم الأدلة والسياقات المعتبرة تشير إلى أنَّه تعمَّد إخفاء إيمانه كي يتمكن من حماية النبي من بطش قريش لأنَّ لأبي طالب مهابة واحتراماً كبيرين لديهم، ولو كان قد أعلن عن إيمانه منذ البداية لخرج من دائرة الحياد وأصبح في صف النبي (ﷺ) وحينها لن يتمكن من حمايته. لقد حمى النبي ودافع عنه بكل ما أوتي من قوة وعاش العزلة معه في شعب أبي طالب وتوفي هناك، ويكفي بقاء فاطمة بنت أسد التي لا خلاف على إسلامها في عصمته دليلاً على ذلك. نعم هكذا كان أبو طالب يفكر في بداية الأمر أو يخشى من سخرية قومه التي تجرده من مشروعية حمايته لابن أخيه بعد أنْ يحسب على المسلمين، ولكن عندما وقع المحذور وحصلت المقاطعة ورحل مع بني هاشم إلى الشِعب لم يعد هناك ما يخافه على النبي فقال قوله المشهور: «ولقد علمتُ بأنَّ دين محمدٍ من خير أديان =

لكن لو كان قد كتبها له في سابق لطفه، فمتى كان هذا الجبن مع جذبات الحق؟![1]

يأخذنا البيت الأخير من الاقتباس إلى السؤال الكامن في جوهر تعاليم الرومي وفي تصويره للشخصيات، كشخصية فرعون، اعتماداً على القصص القرآني وقصص تاريخية أخرى. ويتبع الرومي تعاليم القرآن عبر نسبته المسؤولية المطلقة لجميع الأفعال إلى الله ومن هذا المنظور يمكنه القول: إنَّ عمَّ النبي لم يكن مقدَّراً له أنْ يحظى باللطف الإلهي!

وشأنه شأن الخطاب القرآني تماماً، فالرومي متنبهٌ كذلك لتبيان أنَّ جميع الناس يمتلكون حرية الاختيار في أفعالهم. وسنتناول الآن هذا التعارض (الظاهر) بين اختيار الفعل وبين تقريره.



= البرية دينا».

وقد تصدى غير باحث لتسفيه كذبة تمسك أبي طالب بدين الجاهلية. [المترجم]

(1) المصدر نفسه، 6: 99-193 .

الاختيار:

الحِملُ الذي أشفقت منه الجبال

يمكننا الآن أنْ نتناول بمزيد من التفصيل القضية الجوهرية التي توضح تعاليم الرومي بالإجمال، وخصوصاً وصفه لفرعون. ويصف الرومي فرعون كي يبين لقرّائه الصفات الأساسية الذميمة التي تحملها نفوسهم. غير أنَّ جميع الأساليب التي يطوِّر الرومي من خلالها تناوله لشخصية فرعون تتجه نحو هدف واحد هو أنَّ الرومي يأخذ بيد قرَّائه كي يجعلهم يدركون أنَّ فرعون، شأنه شأنهم بالضبط، يمتلك السلطة لكنه يسخرها بطريقة تسير بعكس الدوافع الخيِّرة لعقله. ويفسر الرومي الأمانة في الآية القرآنية التالية على أنَّـها القدرة على الاختيار، كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: 72][1]. ويقدم هذا التفسير بعد خطابٍ حول «ذم النظم القديمة التي تمنع لذة الإيمان وهي دليل على ضعف الصدق وقاطعة لطريق ألف أبله»[2]، فأبو طالب، عم النبي، لم ينطق بالشهادة خوفاً مما سيقوله سادات قومه، لقد خشي من سخريتهم به بتهمة تخلِّيه عن دين آبائه لأجل

(1) اتبعتُ في ترجمة كلمة «ظلم»، بمعنى وضع الأشياء في غير موضعها»، رأي عبد الحليم [المؤلف]، ينظر،

Abdel Haleem, *The Quran: A New Translation.*

(2) Rūmī, *Mathnawī*, VI: 183.

دين ابن أخيه وربيبه. وهذا هو تعليق الرومي على غباوة وبلاهة البشر كما يعبر عنها القرآن في الآية السابقة. حين تكون خائفاً من رأي الناس الآخرين بدلاً من أنْ تخاف من الله سينتج عن ذلك أنَّك تقع في دائرة الظلم التي تعني وضع الأشياء في غير موضعها، بينما تعني الحكمةُ وضع الأشياء في موضعها الصحيح.

وفي مقدمته للفصل التحليلي، ينسب الرومي تردد أبي طالب في قبول الإيمان إلى حقيقة أنه لم يكن مقدراً له نيل لطف الله «فمتى كان هذا الجبن مع جذبات الحق»[1]. وهذه هي النقطة التي يمعن الرومي النظر بها وأنَّها السبب في هذه الحالة، فقد كانت حالة أبي طالب أنَّ خياره الصعب جعله تحت تأثير اتجاهين. حتى السماوات، كما يقول الرومي، قد أبتْ أن تحمل عِبء الاختيار واستغاثت طالبة العون (من الله) للخلاص من ذلك الفخ الكامن في القدرة على الاختيار. وحين يقرر البشر مسار الفعل المناسب لهم، فإن هذا التردد بمثابة الحرب داخل القلب حيث الخوف من الفشل والرجاء في النجاح يتصارعان دائماً فيما بينهما، في كرٍّ وفر[2]. ويقدم الرومي دعاءً يطلب فيه اللجوء إلى الله من إغواء الاختيار وإغراءات تلك الأشياء التي تتحكم بالاختيار لأنَّ «هذا التردد في القلب كأنه الوغى، فالمرء يتساءل: ترى أهذا أفضل أم ذلك بالنسبة لحالي»؟!![3] فالرغبة في الصحة في حالة المرض، كما يقول الرومي، تأتي من الرغبة في امتلاك المزيد من الاختيار لأنَّ المرض يقلل القدرة على ممارسة الاختيار. كذلك هذا السعي لرفع سقف الخيارات ينشأ من الرغبة في المزيد من القدرة على الاختيار[4].

(1) المصدر نفسه، 6: 199.

(2) المصدر نفسه، 6: 185 – 211.

(3) Rūmī, *Mathnawī*, VI: 210.

(4) المصدر نفسه، 6: 210.

ويواصل الرومي دعاءه مستعيذاً بالله من معضلة الاختيار من خلال تشبيه نفسه بجملٍ ينوء بعبء الاختيار. ويدعو الله أنَّهُ كما منحه التردد، فليخلّصه من ذلك التردد بالطريقة نفسها. في بعض الأحيان يكون أحد جوانب العبء أكثر ثقلاً من الجانب الآخر، وهذا الأمر يقود إلى حالة الإرباك في القيام بالاختيار. إنَّه يريد من الله أنْ يخلصه من هذا الحمل غير المتوازن، لعله ينعم بمشاهدة رياض الصالحين. وهذا لأنَّ الناس يريدون الهروب في نومهم من عبء الاختيار والمسؤولية التي تأتي من النفس، كما يقول الرومي، ولهذا يسعون إلى إشغال أنفسهم أو الغياب عنها من خلال العمل أو تناول المسكرات. لكن السبيل للراحة لا يكمن في المسكرات ولا في البحث عن مزيد من القدرة على الاختيار، بل يكمن سبيل الخلاص في الألم والعدم. وفي التحوُّل للعدم يدرك الناس عجزهم، وأنَّهم مفتقرون إلى الله بشكل كامل. إنَّ العدم هو الطريق إلى ملكوت الله . «فما هو معراج الفلك؟! إنَّه هذا العدم، والعدم هو مذهب العاشقين ودينهم»[1]. في هذه المرحلة حيث تشعر النفس الأمَّارة بالفناء وتصبح عدماً تصبح النفس البشرية كالجسد الغارق (الميت) في الماء، تصبح جميع حركاته من الماء. والوسيلة الأصلح لتجاوز الألم الذي تسببه مسؤولية الاختيار، كما يرى الرومي، هو محو ذاتية المرء من خلال خمرة العشق لله وليس عبر الخمر المصنوع من العنب. فالحبُّ الحقيقي يمحو الاختلافات ولن يرغب المحبُّ بشيء سوى ما يأمر به المحبوب. فالولي الحق، هو ذلك العبد الخالص في عبوديته والمحب الحقيقي للملك الحق.

إنَّ موضوعية القدرة على الاختيار قد انبثقت كقضية تتضمنها تفسيرات الرومي لشخصية فرعون. وكما ذكرتُ سابقاً في مقدمة هذا الفصل، يتصدى الرومي لاستخدام فرعون كرمز للنفس ليقنع قرَّاءه أنَّ حالهم لا يختلف في الحقيقة

(1) المصدر نفسه، 6: 210 – 230.

عن حال فرعون. ويتصدى الرومي لهذه المهمة من خلال توسيع هذه الأحداث من قصة فرعون حيث يواجه «معضلة الاختيار». وفي مثالين محددين، يرسم الرومي لوحة ملونة ومؤثرة للصراع المحتدم داخل فرعون بين كبريائه ورغبته في التسليم (لرسالة موسى). يتناول الرومي فرعون وهو يتأرجح بين اتجاهين يتمثلان بالكلمات المؤثرة التي ينطق بها موسى، الذي يمثل مطالب العقل، وبين النصيحة التي يقدمها هامان والذي يمثل التكبر والوجاهة.

«لقد حدث عدة مرات أنَّ فرعون كان يرِقُّ ويخضعُ عندما كان يستمع إلى كلام موسى.

ذلك الكلام الذي يستدر اللبن من الصخر، من حلاوته التي لا نظير لها،

وعندما كان يستشير هامان الذي كان وزيراً له وكان الحقدُ من جبِّلته.

كان يقول له: لقد كنتَ حتى الآن سيداً فصرتَ، بحيَل موسى وكيده، عبداً لإنسانٍ خلِق الملابس.

وكان كلام هامان كحجر المنجنيق يلقى به على منزل (فرعون) الزجاجي فيحطمه.

كان كل ما يفعله الكليم من حلو الخطاب في مائة يوم، يحطمه هامان في لحظةٍ واحدة.»[1]

هذا مستوى واحد من التحليل حيث يمتلك فيه فرعون القوة في اختيار جوابه بشكل واضح. ويصدق هذا المستوى على كل تجربة يتحمل فيها الناس المسؤولية عن أفعالهم. وفي هذا المستوى بالذات يكون للأوامر والنواهي التي يعلنها القرآن

(1) Rūmi, *Mathnawī*, IV: 1240 - 45.

معناها الحقيقي. فالذين يعملون الصالحات ينالون ثوابهم في الحياة الأخرى وأولئك الذين يعملون السيئات سينالون عقابهم ﴿ يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا۟ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿٦﴾ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾ ﴾ [الزلزلة: 6 – 8].

بالإضافة إلى التأكيد الضمني على الاختيار وحرية الإرادة من خلال أمر الناس ونهيهم في الالتزام بأعمال معينة، يبين القرآن بشكل صريح وفي عدد من الآيات أنَّ الناس أحرارٌ في أنْ يختاروا الطريق الذي يسلكونه. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾ ﴾ [الإنسان: 3]، وقوله تعالى: ﴿ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴿١٠﴾ ﴾ [البلد: 10]، وقوله تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٢٩﴾ ﴾ [الكهف: 29]. غير أنَّ هذه ليست نهاية الحوار بخصوص القدرة على الاختيار، لأنَّه وضمن الإطار التوحيدي للقرآن، هنالك آيات أخرى تبيِّن بوضوح أنَّ جميع الأفعال يقررها الله بشكل كامل. مثال ذلك ما يوضحه القرآن في قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٤﴾ ﴾ [إبراهيم: 4]، وقوله تعالى: ﴿ ۞ وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ ﴿١١١﴾ ﴾ [الأنعام: 111]. وهناك مواضع أخرى في القرآن حيث يتجلى هذان المنظوران أحدهما تلو الآخر بشكل مباشر، كما في الآية التالية: ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾ ﴾ [التكوير: 29].

ويجيب الرومي عن السؤال المتعلق بهل أنَّ الناس أحرارٌ في اختيار أفعالهم أم أنَّهم مجبرون بتقرير الله لأفعالهم مؤكداً أنَّهم أحرارٌ ومجبرون في ذات الوقت[1].

---

(1) يعتبر موقف الرومي من مسألة الجبر والاختيار هو الأكثر قبولاً في المجتمعات الإسلامية. ويمكن =

ويُقيم الرومي الحجة على أنَّ وجود الاختيار وحرية الإرادة مستندٌ إلى التجربة اليومية:

«فإنَّ لنا اختياراً دون أدنى شك، وأنّك لا تستطيع أنْ تُنكر الحس، عياناً بياناً،

فلا يقول أحدٌ لحجرٍ تعال للحجر تعال، ولايطلبُ من مدرٍ الوفاء.

ولايقول أحدٌ لإنسانٍ: هيا، طِرْ، أو تعال أيُّها الأعمى وانظر إليَّ.

فقد قال الله: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ﴾ [النور: 61]، فمتى يضع على أحدٍ حرجاً رب الفرج؟

ولا يقول أحدٌ لحجر لماذا تأخرتَ في المجيء، أو يقول: أيتها العصا، لماذا قمتِ تضربيني؟

فالأمر والنهي والغضب والعقاب والثواب، لا تكون إلَّا للمختار يا طاهر الجيب»[1].

ويؤكد الرومي كذلك على وجود الاختيار بناءً على حقيقة أنَّ الله خلق الناس

= توضيح هذه الرؤية بشكل معبر من خلال القصة التالية المنسوبة إلى الإمام علي (عليه السلام)، ابن عم النبي وصهره لابنته والخليفة الرابع المعروف بحكمته: «يروى أنَّ شخصاً سأل الإمام علياً عن الجبر والاختيار. طلب الإمام علي من السائل أنْ يرفع إحدى ساقيه. رفع الرجل إحدى ساقيه في الحال، عند هذه النقطة طلب الإمام من الرجل أنْ يرفع ساقه الثانية إلى الأعلى كذلك. قال الرجل للإمام أنَّه يستحيل عليه فعل ذلك. قال الإمام: «إنَّ رفع الرجل الأولى هو الاختيار وعدم القدرة على رفع الثانية هو الجبر». ويستشهد د. وحيد إشرات بهذه القصة في مقدمته لكتابه الذي يضم مقالات كتبها علماء هنود وباكستانيون حول موضوع الجبر والاختيار. ينظر، Wahid Ishrat, ed. *Jabr wa Qadr*. Lahore: Sang-i mīl, 2007.

(1) Rūmi, *Mathnawī*, V: 2967- 73. Translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, pp. 115- 16.

على صورته وأنَّ الناس يحتوون روح الله في نفوسهم. ولأن الله يفعل ما يشاء: ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [هود: 107] يتوجب أنْ يمتلك الناس هذه الصفة من صفات الله وإلى حد معين:

«واختياره هو الذي اختار كل أنواع الاختيار، واختياره كالفارس المخفي في الغبار.

واختياره هو الذي يقوم باختيارنا، ومن ثم صار الأمر مستنداً على الاختيار.»[1]

لكن الرومي، كالمتصوِّفة الآخرين، يولي اهتماماً بدلالة الآية القرآنية التالية ويطورها: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات: 96]. ويظهر الله بصفته المسؤول الحصري من منظور الآية القرآنية، وفي ضوء ذلك يستخدم الرومي شخصية فرعون لرسم صورة مأساوية لحالة الإنسان. وفي هذه الحالة، يربط الرومي النقاش بشأن الجبر مع دراسة قضية العدالة الإلهية ذات العلاقة. ومن هذا المنظور فإنَّ الله هو خالق الخير والشر وهو علة أفعال البشر الخير منها والشر. وفي تفسيره لدعوة موسى لفرعون، يتناول الرومي الصراع داخل فرعون والذي استمر لفترة طويلة. ونبدأ نحن من حيث تناول الرومي كيف كان فرعون يدعو الله في جوف الليل وفي حالة من الخلوة:

«موسى وفرعون كلاهما بالنسبة للمعنى سالكٌ، والفرقُ أنَّ ذلك يجدُ الطريق بينما يضلُّ هذا.

وكان موسى شاكياً إلى الله نهاراً، بينما كان فرعون باكياً في جنح الليل،

مناجياً: يإلهي، أيّ غلٍّ هذا في عنقي؟ وإنْ لم يكن ثَمَّ غل، فمن يجرؤ على قول ها أنا ذا.

(1) Rūmī, *Mathnawī*, V: 3087- 88. Translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, pp. 114.

وذلك أنَّك قد غمرتَ موسى بالنور، ومن ذلك، جلعت مني مظلماً كدراً!!

وذلك أنَّك جعلتَ موسى قمري الوجه، وجعلتَ قمر روحي أسود الوجه...

وموسى وأنا كلانا عبداك، لكن فأسك تشق الأغصان داخل غابتك...

فبحق هذه القدرة لفأسكَ، هلّا جعلت كل هذه الاعوجاجات مستقيمة؟

ثم قال فرعونُ لنفسه: عجباً، ألستُ أنا المقيم على المناجاة طوال الليل؟

إنني في السرِّ أكونُ مخلوقاً من تراب ومتزناً، وعندما ألتقي بموسى إلام أصير؟

أليس قلبي وجسدي في حكمه، يجعلني في لحظةٍ لُباً، وفي لحظةٍ أخرى قشراً؟

أصبحُ أخضرَ عندما يقول لي: كن زرعاً، وأصفرَ عندما يقول لي: كن قبيحاً[1].

وفي هذه المرحلة، يقطع الرومي مناجاة فرعون المثيرة ويدخل كلامه هو في القصة، ويبدأ خطابه حول العلاقة بين أفعال البشر وبين الله بصفته المسؤول عن جميع الأفعال. وهو يخبرنا بذلك عبر تناوله سر التعارض داخل هذا الحقل الاستثنائي:

«وماذا يكون فعل الإله إلاّ هذا؟

ونحن نسرع أمام صولجانات حكم ﴿ إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٨٢ ﴾ [يس: 82]، في المكان واللامكان.

---

(1) Rūmī, *Mathnawī*, I: 2447- 64.

وعندما يصبحُ من لا لون له أسيراً للون، فإنَّ أمثال موسى يتقاتلون فيما بينهم.

وعندما تصل إلى مرحلة اللالون التي كانت لك في الأصل، فإنَّ الوفاق يتم بين موسى وفرعون.»[1]

يتطلب تحليل السبب الكامن وراء عدم تسليم فرعون (لموسى) معاينة كيفية أنَّ التعدد (الكثرة) ينشأ عن الأحدية. فمن الأصل الواحد الذي هو الله (اللالون) تبرز الكيفيات المتعددة (الألوان) للوجود في العالم الاستثنائي، والجزء المدهش في هذا الموقف، كما يقول الرومي، هو كيف يستطيع الفرع أنْ يحارب أصله. ومن النبات يستحصل الزيت الذي يمتص الماء كي ينمو، لكن الزيت لا يختلط بالماء. وعلى نحو مماثل تنشأ الوردة والشوكة من ذات الأصل لكنهما في حرب مع بعضهما، غير أنَّ هذه ليست حرباً حقيقية، كما يقول الرومي، بل مجرد خديعة تماماً كالخصام المزيَّف بين باعة الحمير كي يرفعوا أسعارها. أو هي ربما ليست حرباً ولا لعبةً بل مجرد بلبلةٍ ولغزٍ[2]. والجواب الصوفي التقليدي يقوم على التأمل في دلالات الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أنْ أُعرف فخلقت الخلق لكي أُعرف»[3]. هذا الإظهار الذي هو تجلٍ استثنائيٌ لا بدَّ أنْ يتواصل لأنَّ عظمة الله المطلقة ورغبته في أنْ يُعرَف تقتضي ذلك. فكل إمكانية لا بدَّ أنْ تكشف عن نفسها وأنَّ قوام الوجود يعتمد على النقائض. ويحتاج الله الملك للوجود بشقيه من اللطف والشدة (لا بدَّ من القهر واللطف والخلعة والسجن) لأجل تجلي صفات الله المتعلقة بالرفق والشدة.

ومن هذا المنظور، يعدُّ الوجود «لعبة تشويش» أيْ: حالة من لبس «حذوة

(1) المصدر نفسه، 1: -2465 68.

(2) المصدر نفسه، 1: 2466 – 74.

(3) Fruzānfar. *Aḥādīth waqiṣaṣ -ī mathnawī*, p.120.

الحصان بالمقلوب»، فالأشياء ليست كما تبدو للعيان، والذي يبدو أنَّ فرعون يرفض موسى لكن موسى مرتبطٌ بالله الذي هو أصل الأكوان كلها، والواقع أنَّ رفض فرعون ناشئٌ من رفض موسى! إنَّ رفض الله لفرعون أمرٌ أساسيٌّ في هذه الحال ورفض فرعون لموسى ولله أمرٌ ثانويٌّ. وهذا مثال آخر للتحليل الذي يجعل فيه الرومي الأولوية للمعنى على المبنى. وفي ضوء مبدأ الأولوية هذا يتناول الرومي حديث موسى مع الله بشأن توبة فرعون المزيفة حين رأى الرجس:

«قال موسى: يا إلهي إنَّه يخدعني، وإن كان يخدع فإنَّه يخدعك أنت[1].

فهل أستجيب له أم أخدعه أنا بدوري، حتى يعرف الأصل ذلك المتشبث بالفرع؟!

حتى يعلم أنَّ أصل كل مكرٍ وكل حيلةٍ عندنا نحنُ، وكل ما هو على التراب أصله السماء» [2].

ومن هذا المنظور، تعتبر حالة الإنسان مأساويةً حيث كُتِبَ على كل شخصٍ أنْ يعيش الحياة وفقًا لقدرٍ مكتوب لا يملك فيه خياراً. ويخاطب الرومي قرّاءه قائلاً: **«إنك لا تعلم من تكون من بين اثنين، فجاهد بحيث تعلم من تكون منهما»**[3]. فعجز فرعون عن الخضوع (لأمر الله) علانية جعله شخصية تراجيدية تكتشف أنَّـها تنتمي لثلةٍ من التعساء وليس لثلة الذين أنزل الله عليهم بركاته. غير أنَّ التحليل

---

(1) يوضح الرومي في هذه الأبيات معاني الآيات القرآنية التي يصف الله فيها نفسه «خير الماكرين». مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ۝﴾ [آل عمران: 54]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِنْ بَعْدِ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُمْ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ ۝﴾ [يونس: 21].

(2) Rūmi, *Mathnawi*, IV: 3595- 97.

(3) المصدر نفسه، 3: 3082.

الشامل للرومي يناقض هذه الصورة المنطقية والمأساوية للوجود البشري، إذْ يقول الرومي: إنَّ قدرة الإنسان على الاختيار لم تختفِ. حتى إذا تمكن البشر أنْ يروا، من الناحية العقلانية، أنَّ عجزهم عن اتباع طريق الحق ناتجٌ عن تدبير الله في تلك اللحظة فلا يزالون يملكون الخيار في كيفية الاستجابة لتلك المعرفة وتلك الحال. ولأجل توضيح هذه النقطة، يعود الرومي إلى القصة الإيحائية التي أوردها القرآن، أي قصة آدم وإبليس (الشيطان) والتي يُقدِم وفقاً لها كل من آدم وإبليس على معصية الله. ويقارن الرومي بين استجابة الشيطان واستجابة آدم من أجل أنْ يبين حقيقة أنَّ الناس دائماً يملكون مقداراً من الاختيار، بغض النظر عن فداحة الخطيئة التي قد ارتكبوها.

«لقد قال الشيطان: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾﴾ [الحجر: 39]، وأنكر مسؤوليته ذلك الشيطان الدني.

وقال آدم: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأعراف: 23] ، ولم يكن مثله غافلاً عن فعل الحق.

ففي ذنبه أخفى دور الحق أدبًا منه، بينما امتنع الآخر عن إسناد ذنبه إلى نفسه.

وقال له الحق، بعد أنْ تاب: يا آدم ألستُ أنا الذي خلقتُ فيك ذلك الجرم والبلاء؟

ألم يكن ذلك من قضائي وقدري؟ فكيف كتمتَ ذلك عندما قدمتَ العذر؟

قال: خفتُ... ولم أترك الأدب، قال الحق: وأنا راعيتُ ذلك لك.»[1]

ويشمل هذا الاقتباس تعاليم الرومي بشأن السؤال المتعلق بالجبر والاختيار.

---

(1) Rūmi, *Mathnawī*, I: 1488- 93.

فقد اختار الشيطان أنْ يُلقي باللائمة على الله بينما أخفى الدور الذي لعبه هو في معصية الله. على النقيض من ذلك، ورغم معرفة آدم بكون الله خالق كل شيء ويمكن أنْ يكون مسؤولاً على نحوٍ جزئي عن فعله، فقد اختار أنْ يلقي باللوم وبشكل كامل على نفسه بخصوص ما ارتكب من معصية. ويبين مثال آدم أنَّه حتى لو استطاع المرء أنْ يتحاجج منطقياً بأنَّ الله خالق كل شيء، فلا يزال الناس يمتلكون القدرة على الاستجابة بشكل حسن أو جاحدٍ. وفي ضوء ذلك، يختار فرعون أنْ يعتقد أنَّه لا يستطيع فعل الصواب بسبب إدراكه أنْ ليس بمقدوره الخضوع (لأمر الله) في العلن. فيختار الاعتقاد بأنَّ الله قد قدَّر له أنْ يكون جاحداً رغم أنَّ باب التوبة الذي يقود للنعيم مفتوحٌ دائماً. فلو أنَّ «فرعون قد توكل على الله، لكان الله قد رسَّخ له جميع أركان ملكه، ولجعل الله ذلك الملك عامراً، ولرفع شأنه، تماماً كما فعل مع مُلك داود وسليمان»[1]. وفي التحليل الختامي، يخبر الرومي قرَّاءه أنَّهم كفرعون أحرارٌ في أنْ يولُّوا وجوههم صوب الله أو صوب سواه.



(1) Jalal al-Din Rumi, *Maktubat-i mawlana jalal al-din rumi*. Ed. By Tawfiq H. Subhani. Tehran: Markaz-I nashr-I danishgahi, 1371, p.106.

الخاتمة

بالإضافة لتقصي الرومي لصفات الشخصيات التاريخية، فهو يتابع تصويره لهذه الصفات، معتمداً علم طبائع الشخصيات، مركزاً على المقومات الأساسية للنفس البشرية من حيث ميولها الوجودية. وعند النظر لشخصية الإنسان، يحلل الرومي الصفات من جهة الجوهر (الروح والجسد) التي منها خُلق الناس كلهم. وترتبط شخصية الإنسان عند الرومي (من جهة الأخلاق والخُلُق) بالخَلْق. وهو لا يضع حدوداً للشخصيات عبر تناوله لأفعالهم والصفات التي يظهرونها، لكنَّه يقدم تحليلاً لدوافعهم، ويسعى التحليل في الوقت ذاته لتتبع أصل تلك الصفات. ويتألف وصف الشخصيات، لدى الرومي، من تحري أعمق الدوافع والأسباب المحتملة التي تكمن وراء أفعال البشر. ويباشر الرومي هذا الوصف وهو يضع هدفاً محدداً نصب عينيه. ويعدُّ الوصف، في أعمال الرومي، أسلوباً للتعليم يهدف لتمكين قرّائه من تقييم حالهم ليفهموا الأسباب الأعمق وراء الصفات الذميمة كي يتخلصوا منها.

وتوضح طريقة الرومي الإبداعية المبتكرة في تطوير الأحداث، المستمدة من قصة موسى وفرعون في القرآن، أنَّه راوٍ خبير ذو معرفة موسوعية، وهو يعرف كيف تنتهي القصة ضمن الوقت أو خارجه بطريقة تستحوذ بها على شعور قرَّائه. وبقدر تعلق الأمر بالرومي، فهو محقق ــ شخص يتحقق من الأمور ويرى «الأشياء كما هي»، ولهذا يتطابق أسلوبه السردي والتفسيري مع الواقع الفعلي المعاش.

وحسب وصفه لحال المحققين وأولياء الله، يعتبر الرومي نفسه «ابن اللحظة الحاضرة» وهو في حالة ولادة متجددة وعارفٌ بفناء العالم وخلقه، وهو شخصٌ يعيش اللحظة الحاضرة حد الثمالة حيث الماضي والمستقبل حاضران تلقائياً. ويبدو أنَّه يتحدث من داخل واقع يوحي بالزمن، كما تصفه الآية القرآنية التالية: ﴿ وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَآ أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٧٧﴾ ﴾ [النحل: 77]. ومن هذا المنطلق تعد القصص التي يرويها الرومي، حتى وإن بدت كالقصص، فهي ليست مجرد قصص من وحي الخيال، بل هي في الواقع حقائق على الأرض. وهي كالقرآن تماماً، الذي قد يبدو ضمن إطاره التقييمي مما يشبه الشعر، فهو في الحقيقة تعبيرٌ عن الطريقة التي تعبِّر بها الأشياء عن نفسها.

إنَّ الأسلوب الذي يوظفه الرومي في تفسيره لقصص القرآن يميِّز ويحدد القصة من خلال إعادة السر الإبداعي ثم جمع التفاصيل بعضها إلى بعض عبر إدخال نفسه راوياً خبيراً ذا معرفةٍ واسعة، وهو من يقوم بإخبار القارىء بما تعنيه القصة في المثال المقصود. ويظهر استعراض تفسيرات الرومي، لقصة موسى وفرعون في القرآن، أنَّه يركِّز على القصص التي استغرقت سنينَ فيسحبها على المستوى الخارجي ثم يعيد رسمها لتعبر عن اللحظة الحاضرة بالذات. كذلك يستخدم الرومي الشخصيات المركبة التي توظف جميع أنواع المجاز المألوف من قبل جمهوره. وتحظى قصص الأنبياء وصفاتهم بأهمية لديه بالقدر الذي تسهم به بتسليط الضوء على حالة الفرد في الوقت الحاضر.

يرى الرومي النص القرآني من منظور الهدف الأساسي لحياة البشر، أي تحقيق السعادة المطلقة. ويركز الرومي على أمراض القلب الإنساني ويحدد العلاجات الممكنة التي يقدمها الدين لهذه الأمراض. ويلفت الرومي، في ضوء ذلك، نظر قرّائه لحقيقة عالمهم الداخلي ويخبرهم أنَّ أعدى أعدائهم يكمن داخل

نفوسهم، وهو عدوٌّ مخادع إلى أبعد حد، ولديه الرغبة في فعل أيِّ شيء للمحافظة على سلطته واستقلاليته المزيفتين، ومن الصعب السيطرة عليه دون بذل جهد كبير، وإنَّ صنم النفس البشرية هو مصدر جميع الأصنام الأخرى. ويعتبر الرومي أنَّ واحداً من أهداف الوحي الرئيسية، هذا بالنسبة للمفسرين العارفين، هو القيام بدور رسائل التذكير وكمعلمين يقدمون المفاتيح والتوجيهات التي يمكن للقراء من خلالها أنْ يربطوا بين عناصر القصص التي تقع في الخارج مع ما يتفتح من عوالمهم الداخلية. إنَّهم يقدمون المفردات التي يمكن للأشخاص من خلالها أنْ يفهموا عالمهم الداخلي ويتخذوا خيارات مدروسة.

ويغتنم الرومي في قصة فرعون فرصةً ليبين قُطبَي إمكانيات النفس البشرية. وفي حين يُلمِّح القرآن إلى الأسلوب الذي تبدو من خلاله شخصية فرعون شخصية معقدة، يبذل الرومي جهداً كبيراً لإظهار حالات الغموض والتردد في عالم فرعون الداخلي، وبناءً عليه يؤشر الرومي لحالة التردد لدى البشر. ويتبين من الصفات التي يستخدمها الرومي، في الإشارة لفرعون (أسود الوجه وأسود القلب وعاصٍ وجاحد... إلخ)، أنه مقتنع بأنَّ فرعون مات على حالة الكفر وقُضيَ عليه أنْ يدخل النار. لكن الرومي في الوقت ذاته يعلن أنَّـه:

«وبرغم ذلك لا يمكن نفي العناية عن فرعون جملةً، فربما تكون للحق تعالى به عناية خفية، راداً إياه من أجل مصلحة ما. لأنَّـه لا بدَّ للملك من القهر واللطف والخلعة والسجن، الاثنين معـًا. وإنَّ أهل القلوب لاينفون عن فرعون العناية نفيـًا كليـًا، أمَّا أهل الظاهرِ فيعدُّونه مردوداً تمامـًا، وذلك مفيدٌ من أجل قوام الظاهر»[1].

ويمكن الاستشهاد بمثال آخر في أعماله لتبيان أنَّـه من الممكن أنْ يكون إعلان

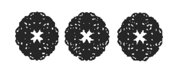
(1) Rūmī, *Fīhi mā fīhi*, p.176.

فرعون عن إيمانه، بعد رؤيته لموته الوشيك، إعلاناً صادقاً وأنَّ الله، في النتيجة، قد أنقذه في نهاية المطاف.

«حين دنتْ لحظة غرقه، قال: ﴿ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتۡ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ ۝٩٠﴾ [يونس: 90]. فالكفر أصبح إيماناً وبصيرة حين أسفر البلاء عن وجهه.

فلا تألم من الجسد وادخل إلى أعماق نيلِه،[1] فالجسد مثل فرعون يمكن أنْ يتطهر من الجحود.»[2]

ومع وجود هذه الأمثلة المتعلقة بالتمييز بين عالم فرعون الخارجي وعالمه الداخلي، لا يركز الرومي كثيراً على نتائج المصير النهائي لفرعون، بل هو منشغلٌ، بدلاً من ذلك، بصفات فرعون التي منعته من التسليم (لأمر الله) في وقت مبكرٍ جداً. وتكمن أهمية إظهار الصراع داخل نفس فرعون في أنْ يُنبِّه القارىء في الوقت الحاضر، والذي لم يتضح مصيره بعد، كي لا يتحلى بصفات فرعون ولا يُقدِم على اختياراته.



(1) نسبة لنهر النيل في مصر. [المترجم]

(2) Rūmī, *Kulliyāt-i Shams yā Dīwān-i Kabīr*, Verse: 9296-97.





خلاصة الدراسة

لقد حاول الباحث في هذه الدراسة تبيان السمات البارزة لتفسيرات الرومي التأويلية للقرآن والذي يرى أنَّ فعل قراءة النص المقدس وفهمه يرتبط بشكل راسخ بقراءة النفس وفهمها. ويمكن القول: إنَّ منهج الرومي في مهمته التفسيرية يقوم على أساس الآية: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ ﴾ [فصّلت: 53]. وبما أنَّ القرآن يشير لآياته على أنَّها إشارات أو علامات، فهو بذلك يقدم لقرّائه ثلاثة أنواع من الآيات: آيات الآفاق وآيات الأنفس وآيات الوحي. وتسمى هذه الأنظمة الثلاثية الآيات أحياناً بـ «الكتب الثلاثة» ضمن دائرة التقاليد الفكرية الإسلامية. وفي الرؤية القرآنية للعالم حيث كل شيءٍ هو علامة (آية)، لا يجد المرء بُدّاً من طرح السؤال التالي: ماهو وجه المقارنة بين آيات العالم الخارجي وآيات العالم الداخلي (آيات الآفاق وآيات الأنفس)؟

هذا واحدٌ من الأسئلة التي يجيب عنها الرومي عبر تفسيراته للقرآن. ومضافاً

لدوره كمفسر للقرآن، فهو مترجمٌ يعيد موضعة الآيات بسحبها من نظام معين للمعنى إلى نظامٍ آخر، أي بنقل دلالتها من لغة التاريخ الاجتماعي إلى لغة العالم الداخلي (للإنسان). ويتقن الرومي الحديث بلغات متعددة، كلغة الحديث والتفسير والفلسفة وعلم الكلام وغيرها، إذْ يمكنه من خلال تلك اللغات، التي تتضمن لغتي السرد وعلم النفس، أنْ يصف بنية عالم الإنسان الخارجي وعالمه الداخلي. ويؤكد الرومي أنَّ حقائق العالمين الخارجي والداخلي التي يستشعرها الإنسان مرتبطةٌ ببعضها، وهي تقدم مفردات مميزة ومتجانسة مع بعضها. ففي مدينة العالم الخارجي توجد مدينة العالم الداخلي، كما أنَّ هناك مَلِك العالم الخارجي، هنالك مَلِك عالم الداخل، كذلك يوجد للنبي الخارجي نبيٌّ داخلي، وعلى المنوال نفسه يوجد لفرعون الخارجي، الذي مات منذ أمدٍ طويلٍ، فرعونٌ يعيش داخل كل إنسان.

وعلى هذه الشاكلة يعيد الرومي رسم خارطة الآيات الظاهرة للنص المقدس في آيات الباطن ضمن عالم النفس (البشرية). ومن خلال تأسيس رؤيته الكونية على المبدأ القرآني الأساسي القائم على توحيد الله، يتوصل الرومي إلى رؤية تأويلية مركزية موحدة في تفسير القرآن. وفي رؤية الرومي التأويلية للتفسير، لا وجود للتمييز بين علم النفس وبين علم دراسة الكون وتركيبه، أو بين النظرية والتطبيق. وتقود فرضية أنَّ للحقيقة وجهاً واحداً إلى التأويل الذي لا بدَّ أنْ يكون مركزياً وموحداً كذلك، كي يكون ملائماً لغرضه في البحث والاستقصاء.

ومن النتائج المهمة لتلك الرؤية هو أنَّها تتجنب الثنائية. ويبدو عالم المبنى والمعنى وعالم الظاهر والباطن وجوهاً متعددة لحقيقة واحدة، ولا تفقد دلالات الظاهر قيمتها لكنَّها تكون مكتنفة داخل دلالات الباطن. إنَّ المعنى الباطني لا يلغي دلالة المعنى الظاهري للآيات القرآنية. وفي الحقيقة، يتيح التجانس بين المعنيين للقرَّاء أنْ يَعبُروا من المعنى الظاهري لينفذوا للمعنى الباطني. وتقدم آيات الكتاب

وآيات الآفاق نقطة الانطلاق الضرورية لرسم معالم أعماق النفس.

وواحدٌ من الأساليب الأساسية، التي يتحدث الرومي من خلالها عن بنية وديناميكيات النفس، هو تفسيراته لقصص القرآن. وعبر أسلوب إعادة سرد قصص الأنبياء وخصومهم، يحدد الرومي الصفات الحميدة التي يحتاج السالكون التحلي بها والصفات الذميمة التي عليهم تجنبها.

وبناءً على هذه الدراسة، يمكننا القول: إنَّ أساليب الرومي في تناول الشخصيات متجانسة مع المادة القرآنية. مثال ذلك أنَّه وببساطة لم يخترع احتمالية أنَّ فرعون كان يعرف بحقيقة رسالة موسى، فذلك الأمر قائمٌ على إشارات واردة في القرآن نفسه تبين إخفاء فرعون المتعمد لمعرفته للحقيقة. وكما يؤكد القرآن سجايا الشخصية التي قادت فرعون لنهايته المأساوية، يؤكد الرومي كذلك على تلك السمات في الشخصية. ويبين وصف الرومي لفرعون، وهو يدعو الله في خلوته، الآثار المدمرة لصفتي الكِبر والتعلق بالجاه الدنيوي. لقد صرَّح الرومي بما لمح له القرآن، وهو أنَّ فرعون لم يقرَّ بالحقيقة لأنَّه كان خائفاً مما قد يقوله رعاياه.

وبينما تعتبر تفسيرات الرومي لشخصية فرعون في القرآن خلَّاقة ومثيرة ومطولة إلى حد كبير، فهي تظهر حالة من التواصل مع المضمون القرآني. وتؤدي عمليات إعادة السرد الخلَّاق، في حالة الرومي، وظيفتها في مساعدة القرَّاء، من خلال الشرح وتسهيل الاستيعاب، على فهم بنية وديناميكيات نفوسهم.

وإنَّ أحد جوانب الاستراتيجية التفسيرية لدى الرومي هو التأكيد على أنَّ قصص القرآن تتناول الحالة الداخلية لنفوس البشر بدقة وإيجاز في اللحظة الراهنة بالذات. ومن خلال ذلك، فهو يركِّز انتباه القارىء على الحاضر. ورغم أنَّ تعاليمه خارجة من رحم القصص التي يتناولها القرآن الكريم والتي تشمل الماضي والحاضر والمستقبل، يتمحوَر اهتمام الرومي على تحفيز الناس واستنفارهم

لحقيقة أنَّه يتوجب عليهم أنْ يختاروا في الحال طريقة السلوك التي يمكن أنْ تعود عليهم بالنفع. وتدفع الرومي في نشاطه التفسيري الرغبة في هداية الآخرين مسترشداً بتعاليم القرآن المتعلقة برحمة الله عبر التوضيح لقرَّائه أنَّ باب المغفرة لن يغلق أبداً. يتوجب على الناس أنْ لا يقنطوا من رحمة الله وعليهم أنْ يُولُّوا وجوههم نحوه، لا أنْ يعرضوا عنه، في حال أرادوا العثور على السعادة الحقيقية.

سوف أختم هذه الخلاصة بتقديم اقتراحين، في مجال تفسير القرآن، قائمين على هذه الدراسة. يتعلق المقترح الأول بجدوى القصص كأداة للدراسات المقارنة في مجال تفسير القرآن، إذْ يعتبر القصص بنية شمولية تتضمن بداية ثم صلب الموضوع وبعده النهاية، وهي بذلك تعد أداة مفيدة لفهم معاني الأشياء بشكل مجمل. ويعاد سرد قصة موسى وفرعون مراراً في القرآن، وكونها في موضع التناظر مع حال النبي، فهي موضوعة مفيدة حيث يتم من خلالها القيام بدراسة تاريخية (تتعلق بأكثر من فترة زمنية) لتفسير القرآن. ويمكن لمثل هذه الدراسة أنْ تتيح لنا جمع أعمال من مختلف الأنواع (الأجناس) الكتابية كتفاسير القرآن والشعر والخُطب.

أود إعادة التأكيد بهذا الشأن على المقترح الذي عرضته في المقدمة والذي يفيد أنَّ حقل تفسير القرآن يحتاج إلى أنْ يعاد تناوله بأسلوب أكثر سعةً وشمولية. لا بدَّ من النظر إلى التفسير على أنَّه ليس جنساً كتابياً فحسب بل هو إجراءٌ في الوقت ذاته، وبالنظر له عبر هذا الأسلوب، فإنَّ الدراسات التي تجري خارج نطاق كتابة التفسير تقدم مساهمات عميقة للتفسير القرآني ولدراسة دور القرآن وتأثيره داخل الحضارة الإسلامية. ولا بدَّ من التذكير هنا أنَّه وعبر مسار التاريخ الإسلامي، بالإجمال، كانت الغالبية الساحقة من المسلمين من غير العرب. ورغم أنَّ معظم المسلمين يقرؤون القرآن بنسخته العربية وقادرين على ترتيل أجزاء منه، فإنَّ اطّلاعهم على روحه وتعاليمه تتم بشكل أساسي من خلال الوعاظ والعلماء

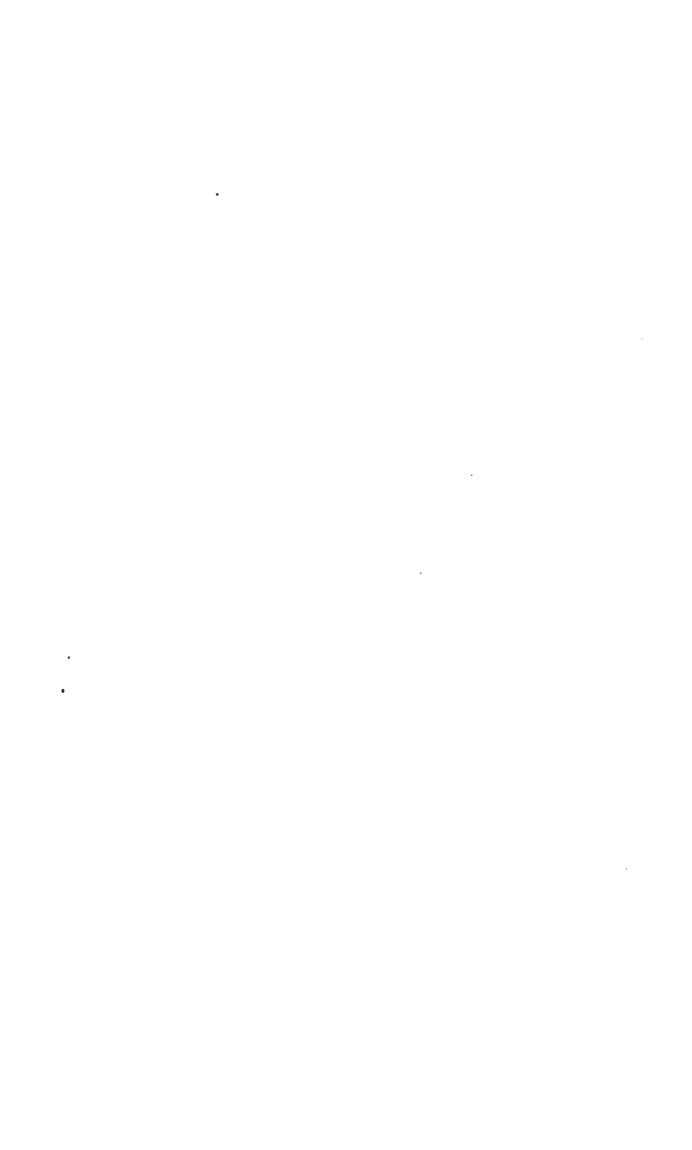
الذين يتحدثون ويكتبون عنه بلغتهم الخاصة. ويعتبر الشعر أحد أكثر الآداب غنىً وتقديراً في الحضارات الإسلامية وإنَّ شهرة أعمال الرومي في عالم المسلمين الناطقين بالفارسية وبين معاصريه من الغربيين تعكس أنَّ الترجمات الشعرية للقرآن تصل إلى جمهور عريض مقارنة بتفاسيره التقليدية. لهذا، تستحق دراسة الكتابات الشعرية والإبداعية مكانةً مرموقة في حقل تفسير القرآن.

تمَّت الترجمة بحمد الله في يوم السبت،

السابع من كانون الأول (ديسمبر) من عام 2019

أربيل/ العراق





A note on the translation and website

Bismillah al-rahman al-rahim

Sometime in the thirteenth century CE, Jalaluddin Rumi, an 'alim who was widely regarded as a wali allah by his contemporaries, uttered the following entreaty:

Come into the house, O Friend, for a moment

Refresh this soul of ours for a moment.

Make my companions laugh for an instant

Make beautiful our gathering for a moment.

So that in the middle of the night

the sun may behold the manifest Sun;

So that out of Konya the light of love

may shine till Samarqand and Bokhara

for a moment[1].

History bears witness to the acceptance of Rumi's prayer. Over the course of seven hundred years his words have resonated in Islamic cultures from the Balkans to the Bengal. This shady and fruitful tree in the garden of Islam has nourished and guided generations of Muslims. You might be intellectually oriented, approach the world primarily through reason, and need answers to fine theological or metaphysical questions. Or, you might feel a thirst, an itch, a yearning in your heart for something you can't even

(1) Rūmī, Jalāl al-Dīn. *Kulliyāt-i Shams yā dīwān-i kabīr*. Ed. B. Furūzānfar. Tehran: University of Tehran Press, 1336-46/1957-67, Ghazal 2905.

describe. No matter what your temperament might be, Rumi has something to offer everyone.

It is therefore not hard to grasp the astonishing fact that one of the most known and beloved poets in the United States of America is now a thirteenth century Muslim 'alim and 'arif. The translations into European languages, though, sometimes obscure the deep connection between Rumi and the Qur'an. My study of Rumi's relationship to the Qur'an was meant to fill this gap and, among other goals, I wanted to demonstrate that the love, beauty, and compassion that is characteristic of Rumi's poetry and his teachings, the qualities that make him so beloved all over the world, grow out of Qur'anic roots.

I am delighted to have this opportunity to thank Dr. Ali Saidi for this excellent translation. It has been a pleasure to come to know and become friends with Dr. Ali as he has asked me questions through the process of finalizing this translation. In translating, he follows the meaning closely and uses no unnecessary words. When I received the first draft of the translation, I was warmed by seeing that Dr. Ali has grasped the spirit (lubb) of Rumi's teachings on the Qur'an and the main point of my study. This is indicated by the quotation he chose to highlight at the beginning. «...You must find these adversaries within yourself.» He has my gratitude.

I am aslo gratified to see the translation of this humble work appear in the Arabic language and thank Dr. Khaled Abduh for commissioning this translation. This is the latest addition to the many sources on Islam and Tasawwuf that he has made available to speakers of Arabic. Dr. Khaled's website *Tawaseen* does the admirable job work of presenting resources for the study of Tasawwuf, especially translations from the works of Jalaluddin Rumi.

As for you, dear readers, may Rumi's words open new doors of understanding into the wisdom of the Qur'an.

al-hamdu lillahi rabbil alamin.

Amer Latif
Putney, Vermont
U. S. A.

المشاركون في الكتاب

عامر لطيف: أستاذ الدراسات الدينية في كلية مارلبورو منذ عام 2003، تركّز اهتمامه بالقضايا المتعلقة بالترجمة الثقافية. وقد نشر ترجمات لأشعار مولانا جلال الدين الرومي، العالم والصوفي الذي عاش في القرن الثالث عشر الميلادي. يعمل عامر حاليًا على إصدار كتابين هما: «**الله وحده الخير: الإسلام في كلمات السيد المسيح**» و«**قراءة القرآن مع الرومي**». نشأ عامر لطيف في باكستان وحصل على درجة جامعية في اختصاص الفيزياء، ثم نمت لديه رغبة قوية في خلق فضاءات واسعة للتعامل مع ما يبدو وكأنه تعارض بين العلم والدين وبين الشرق والغرب، ومن هنا بدأ اهتمامه بدراسة أعمال مولانا جلال الدين الرومي.

علي السعيدي: أكاديمي ومترجم من العراق تركّز اهتمامه بتداوليات الترجمة الثقافية، خصوصًا ترجمة النص الديني. وتناولت أطروحتاه في الماجستير والدكتوراة المشاكل المتعلقة بالفشل في نقل المعنى التداولي في ترجمات القرآن الكريم. صدرت له عام 2010 ترجمة لكتاب «**الوحدة في الاختلاف: حوار الأديان في الشرق الأوسط**» عن الدار الأهلية في الأردن، و« **دراسات في الترجمة والثقافة**» عام 2013 عن دار الفراهيدي في بغداد. يعمل حاليا أستاذاً للأدب الإنجليزي والترجمة في جامعة ذي قار، كلية الآداب منذ عام 2007.

خالد محمد عبده: باحث في الإسلاميات والتصوف، صدر له العديد منَ الكتب، نذكر منها: شمس تبريزي: جوهرة كهف القلب، و (معنى أن تكون صوفيًا)، و(الرومي بين الشرق والغرب) طبعة ثانية، و (جلال الدين الرومي

والمولوية العربية) و (المستشرقون والتصوف). كما حقق من التراث الكلامي والصوفي رسالة الإيمان للإمام الأشعري، ومهمات الواصلين من الصوفية البالغين للديلمي، ورسائل داود القارصي. ركز الباحث المصري اهتمامه منذ سنوات بالتصوف الإسلامي ونشر العديد من المقالات والبحوث بالدوريات العربية كمجلة الأبحاث بالجامعة الأميركية ببيروت ومجلة المشرق بالجامعة اليسوعية. حرّر وأشرف على إصدارات التصوف في مركز المسبار، وصدر منها: (المولوية- البكتاشية- النقشبندية- والتصوف الأكبري) شارك في العديد من المؤتمرات عن التصوف الإسلامي في كلّ من مصر، والمغرب، وتونس، والسنغال، وسلطنة عُمان، والبحرين، ولبنان، وتركيا، وتونس، وسويسرا، وفرنسا.



مراجع الكتاب
Bibliography

- Abdel Haleem, M. A. S. «Context and Internal Relationships: Keys to Quranic Exegesis.» *Approaches to the Qur'ān*. Ed. G. R. Hawting and Abdul-Kader Shareef. London: Routledge, 1993. 71-98.
- «Grammatical Shift for Rhetorical Purposes: 'iltifāt' and Related Features in the Qur'ān.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 55 (1992): 407-432.
- *The Qur'an: A New Translation*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- *Understanding the Qur'an: Themes and Style*. London: I. B. Tauris, 1999.
- Al-Kisā'ī, Muḥammad Ibn 'Abd Allāh. *Tales of the Prophets*. Trans. W. M. Thackston. Chicago: Kazi Publications, 1997.
- al-Makkī, Abū Ṭālib. *Qūt al-qulūb*. Ed. Sa'īd Nafīs Makārim. 2 vols. Beirut: Dār ṣādir, 1996.
- Al-Tha'labī, Abū Isḥāq Aḥmad. *'Arā'is al-majālis fī qiṣaṣ al-anbiyā' or ''Lives of the Prophets"*. Trans. W. M. Brinner. Leiden: Brill, 2002.
- Auerbach, Erich. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: Princeton University Press, 1953.
- Awn, P. J. *Satan's tragedy and redemption: Iblīs in Sufi psychology*. Leiden: E. J. Brill, 1983.
- Ayoub, Mahmoud. *The Qur'ān and its Interpreters*. Albany: State University of New York Press, 1984.
- Becker, Ernest. *Escape from Evil*. New York: The Free Press, 1975.
- Black, Deborah L. «Psychology: soul and intellect.» *The Cambridge Com-*

panion to Arabic Philosophy. Ed. P. Adamson and R. C. Taylor. Cambridge University Press, 2005. 308-26.

- Bodman, Whitney S. «The Poetics of Iblīs: Qur'ānic Narrative as Theology.» Ph. D. dissertation. 2004.
- Boullata, I. J., ed. *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān*. Richmond: Curzon, 2000.
- Böwering, G. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl At-Tustarī (d. 283/896)*. Berlin: Walter De Gruyter, 1980.
- «The Scriptural ``Senses» in Medieval Sūfī Qur'ān Exegesis.» *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*. Ed. J. McAuliffe, B. Walfish and J. Goering. New York: Oxford University Press, U. S. A., 2003. 346-65.
- Brown, Norman O. *Life against Death: The Psychoanalytic Meaning of History*. New York: Viking, 1959.
- Bruns, Gerald L. «Midrash and Allegory.» *The Literary Guide to the Bible*. Ed. Robert Alter and Frank Kermode. Cambridge: Harvard University Press, 1987. 625-46.
- Calder, Norman. «Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Adam.» *Approaches to the Qur'ān*. Ed. G. R. Hawting and Abdul-Kader Shareef. London: Routledge, 1993. 101-140.
- Chittick, William C., ed. *Me and Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi*. Trans. William C. Chittick. Louisville: Fons Vitae, 2004.
- *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*. Oxford: Oneworld, 2007.
- *Sufism: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld Publications, 2000.
- *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: State University of New York Press, 1983.
- Chodkiewicz, Michel. *An Ocean Without Shore*. Albany: State University

of New York Press, 1993.

- El-Awa, S. M. S. «Repetition in the Qur'an: A relevance based explanation of the phenomenon.» *Islamic studies* 42 (2004): 577-593.
- *Textual Relations in the Qur'ān: Relevance, Coherence and Structure.* London: Routledge, 2005.
- Ernst, Carl W. «Controversies Over Ibn Al-`Arabī's Fuṣuṣ: The Faith of Pharaoh.» *Islamic Culture* 59 (1985): 259-266.
- Firestone, Reuven. «Pharaoh.» *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Ed. J. D. McAuliffe. Leiden: E. J. Brill, 2005.
- Furūzānfar, Badī` al-Zamān. *Aḥādīth wa qiṣaṣ-i mathnawī.* Ed. Ḥusayn Dāwūdī. Tehran: Amīr kabīr, 1376/1997.
- *Ma'ākhidh-i qaṣaṣ wa tamthīlāt-i mathnawī.* Tehran: Amīr kabīr, 1362/1983.
- Gätje, Helmut. *The Qur'ān and its Exegesis: Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations*. Ed. Alford T. Welch. Trans. Alford T. Welch. Oxford: Oneworld Publications, 1996.
- Gilliot, C. and P. Larcher. «Language and style of the Qur'ān.» *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Ed. Jane Dammen McAuliffe. Leiden: E. J. Brill, 2003.
- Gilliot, C. *Exégèse, langue, et théologie en Islam: l'exégèse coranique de Tabari (m. 311/923)*. Paris: Vrin, 1990.
- Gilliot, C. «Exegesis of the Qurān: Classical and Medieval.» *The Encyclopaedia of the Qur'ān*. Ed. Jane Dammen McAuliffe. Leiden: E. J. Brill, 2002.
- Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden: E. J. Brill, 1920.
- *Schools of Koranic Commentators*. Trans. Wolfgang H. Behn. Wiesbaden: Harrossowitz Verlag, 2006.
- Graham, William A. and Navid Kermani. «Recitation and Aesthetic Reception.» *The Cambridge Companion to the Qur'ān*. Ed. Jane Dammen McAuliffe. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 115-141.
- Gwynne, Rosalind W. *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'an:*

God's Arguments. London: Routledge, 2004.

- Habil, A. «Traditional Esoteric Commentaries on the Qur'an.» *Islamic Spirituality-Foundations*. Ed. S. H. Nasr. London: Routledge and Kegan Paul, 1987.
- Ḥā'rī, Hādī. *Nukhbat al-'irfān 'an āyāt al-qur'ān wa tafsīri-hā*. Tehran: Intishārāt-i ḥaqiqat, 1373.
- Hawting, G. R. and Abdel-Kader Shareef, *Approaches to the Qur'ān*. London: Routledge, 1993.
- Ibn al-'Arabī, Muḥyī al-Dīn. *al-Futūḥāt al-makkiyya*. 4 vols. Beirut: Dār ṣādir, n. d.
- Iqbāl, Muḥammad. *Kulliyāt-i Iqbāl: Urdu*. Lahore: Iqbāl Academy, 1990.
- 'Ishrat, W. (Ed.). (2007). *Jabr wa Qadr*. Lahore: Sang-i mīl.
- Abdel Haleem, M. A. (1992). Grammatical Shift for Rhetorical Purposes: 'iltifāt' and Related Features in the Qur'ān. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 55, 407-432.
- Abdel Haleem, M. A. (1993). Context and Internal Relationships: Keys to Quranic Exegesis. In G. R. Hawting, & A.-K. Shareef (Eds.), *Approaches to the Qur'ān* (pp. 71-98). London: Routledge.
- Abdel Haleem, M. A. (1999). *Understanding the Qur'an: Themes and Style*. London: I. B. Tauris.
- Abdel Haleem, M. A. (2004). *The Qur'an: A New Translation*. Oxford: Oxford University Press.
- al-Aflākī, S. a.-D. (1375/1996). *Manāqib al-'Ārifīn*. (T. Yazıcı, Ed.) Tehran: Dunya-i kitāb.
- Al-Kisā'ī, M. I. (1997). *Tales of the Prophets*. (W. M. Thackston, Trans.) Chicago: Kazi Publications.
- al-Makkī, A. Ṭ. (1996). *Qūt al-qulūb*. (S. N. Makārim, Ed.) Beirut: Dār ṣādir.
- Al-Tha'labī, A. I. (2002). *'Arā'is al-majālis fī qiṣaṣ al-anbiyā' or ''Lives of the Prophets''*. (W. M. Brinner, Trans.) Leiden: Brill.
- Auerbach, E. (1953). *Mimesis: The Representation of Reality in Western*

Literature. Princeton: Princeton University Press.

- Awn, P. J. (1983). *Satan's tragedy and redemption: Iblīs in Sufi psychology*. Leiden: E. J. Brill.
- Ayoub, M. (1984). *The Qur'ān and its Interpreters*. Albany: State University of New York Press.
- Becker, E. (1975). *Escape from Evil*. New York: The Free Press.
- Black, D. L. (2005). Psychology: soul and intellect. In P. Adamson, & R. C. Taylor (Eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (pp. 308-26). Cambridge University Press.
- Bodman, W. S. (2004). *The Poetics of Iblīs: Qur'ānic Narrative as Theology*. Ph. D. dissertation, Harvard University.
- Boullata, I. J. (Ed.). (2000). *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān*. Richmond: Curzon.
- Böwering, G. (1980). *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl At-Tustarī (d. 283/896)*. Berlin: Walter De Gruyter.
- Böwering, G. (2003). The Scriptural ``Senses» in Medieval Sūfī Qur'ān Exegesis. In J. McAuliffe, B. Walfish, & J. Goering (Eds.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam* (pp. 346-65). New York: Oxford University Press, U. S. A.
- Brady, D. (1978). The Book of Revelation and the Qur'an: Is There a Possible Literary Relationship? *Journal of Semitic Studies*, 23, 216-225.
- Brown, N. O. (1959). *Life against Death: The Psychoanalytic Meaning of History*. New York: Viking.
- Bruns, G. L. (1987). Midrash and Allegory. In R. Alter, & F. Kermode (Eds.), *The Literary Guide to the Bible* (pp. 625-46). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Calder, N. (1993). Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Adam. In G. R. Hawting, & A.-K. Shareef (Eds.), *Approaches to the Qur'ān* (pp. 101-140). London: Routledge.
- Calder, N. (1997). History and nostalgia: Reflections on John Wans-

brough's The Sectarian Milieu. *Method and Theory in the Study of Religion*, 9, 47-73.

- Chittick, W. C. (1983). *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi.* Albany, New, York: State University of New York Press.
- Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination.* Albany: State University of New York Press.
- Chittick, W. C. (2000). *Sufism: A Short Introduction.* Oxford: Oneworld Publications.
- Chittick, W. C. (Ed.). (2004). *Me and Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi.* (W. C. Chittick, Trans.) Louisville, Kentucky: Fons Vitae.
- Chittick, W. C. (2007). *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World.* Oxford: Oneworld.
- Chodkiewicz, M. (1993). *An Ocean Without Shore.* Albany: State University of New York Press.
- Christmann, A. (2004). 'The Form is Permanent, but the Content Moves': The Qur'anic Text and its Interpretation (s) in Mohamad Shahrour's al-Kitab wal-Qur'an. *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an.*
- Cook, D. (2002). *Studies in Muslim Apocalyptic.* Princeton: Darwin Press.
- Cragg. (1973). *The mind of the Quran: Chapters in reflection.* London: George Allen and Unwin.
- Cragg, K. (1985). *The Pen and the Faith: 8 Modern Muslim Writers and the Qur'an.* Unwin Hyman.
- Cragg, K. (1994). *The Event of the Qur'an: Islam in its Scripture* (2 ed.). Oxford: Oneworld Publications.
- Cragg, K. (2001). *Muhammad in the Qur'an: The Task and the Text.* Melisende: Fox Communications and Publications.
- De Blois, F. (2002). Nasrani (nazoraios) and hanif (ethnikos): Studies on the religious vocabulary of Christianity and of Islam. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 65, 1-30.
- Denny, F. M. (1977). Some Religio-Communal Terms and Concepts in the Qur'ān. *Numen*, 26-59.

- Denny, F. M. (1980). Exegesis and recitation. Their development as classical forms of Qur'ānic piety. In F. Reynoldss, & M. Ludwig Th. (Eds.), *Transition and Transformations in the History of Religions: Essays in Honor of Joseph M. Kitagawa* (pp. 91-23). Leiden: E. J. Brill.
- Dostal, W. (1991). Mecca before the Time of the Prophet--Attempt of an Anthropological Interpretation. *Der Islam*, 68, 193-231.
- Drory, R. (1994). Three attempts to legitimize fiction in classical Arabic literature. *Jerusalem studies in Arabic and Islam*, 146-64.
- El-Awa, S. M. (2004). Repetition in the Qur'an: A relevance based explanation of the phenomenon. *Islamic studies*, 42, 577-593.
- El-Awa, S. M. (2005). *Textual Relations in the Qur'ān: Relevance, Coherence and Structure.* London: Routledge.
- Ernst, C. W. (1985). Controversies Over Ibn Al-`Arabī's Fuṣuṣ: The Faith of Pharaoh. *Islamic Culture*, 59, 259-266.
- Firestone, R. (1990). *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis.* Albany: State University of New York Press.
- Firestone, R. (1996). Conceptions of Holy War in Biblical and Qur'anic Tradition. *Journal of Religious Ethics*, 24, 99-124.
- Firestone, R. (1997). Disparity and Resolution in the Quranic Teachings on War: A Reevaluation of a Traditional Problem. *Journal of Near Eastern Studies*, 56, 1-19.
- Firestone, R. (1998). Merit, Mimesis, and Martyrdom: Aspects of Shi'ite Meta-historical Exegesis on Abraham's Sacrifice in Light of Jewish, Christian, and Sunni Muslim Tradition. *Journal of the American Academy of Religion*, 66, 93-116.
- Firestone, R. (1999). *Jihad: The Origin of Holy War in Islam.* New York: Oxford University Press.
- Firestone, R. (2005). Pharaoh. In J. D. McAuliffe (Ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ān.* Leiden: E. J. Brill.
- Friedmann, Y. (1986). Finality of prophethood in Islam. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7, 177-215.

- Furūzānfar, B. a.-Z. (1362/1983). *Ma'ākhidh-i qaṣaṣ wa tamthīlāt-i mathnawī.* Tehran: Amīr kabīr.
- Furūzānfar, B. a.-Z. (1376/1997). *Aḥādīth wa qiṣaṣ-i mathnawī.* (Ḥ. Dāwūdī, Ed.) Tehran: Amīr kabīr.
- Gätje, H. (1996). *The Qur'ān and its Exegesis: Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations.* (A. T. Welch, Ed., & A. T. Welch, Trans.) Oxford: Oneworld Publications.
- Gatje, H., & Welch, A. T. (1996). *The Qur'ān and Its Exegesis: Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations.* Oxford: Oneworld.
- Gilliot, C. (1990). *Exégèse, langue, et théologie en Islam: l'exégèse coranique de Tabari (m. 311/923).* Paris: Vrin.
- Gilliot, C. (1999). L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan. *Studia Islamica*, 129-164.
- Gilliot, C. (2002). Exegesis of the Qur_ān: Classical and Medieval. In J. D. McAuliffe (Ed.), *The Encyclopaedia of the Qur_ān.* Leiden: E. J. Brill.
- Gilliot, C., & Larcher, P. (2003). Language and style of the Qur'ān. In J. D. McAuliffe (Ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ān.* Leiden: E. J. Brill.
- Goldziher, I. (1920). *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung.* Leiden: E. J. Brill.
- Goldziher, I. (2006). *Schools of Koranic Commentators.* (W. H. Behn, Trans.) Wiesbaden: Harrossowitz Verlag.
- Graham, W. A., & Kermani, N. (2008). Recitation and Aesthetic Reception. In J. D. McAuliffe (Ed.), *The Cambridge Companion to the Qur'ān* (pp. 115-141). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gwynne, R. W. (1993). The neglected sunna: sunnat Allah (the sunna of God). *American Journal of Islamic Social Sciences*, 455-63.
- Gwynne, R. W. (2004). *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'an: God's Arguments.* London: Routledge.
- Gwynne, R. W. (2006). Patterns of Address. *The Blackwell Companion to the Qur'an.*
- Habil, A. (1987). Traditional Esoteric Commentaries on the Qur'an. In

S. H. Nasr (Ed.), *Islamic Spirituality-Foundations.* London: Routledge and Kegan Paul.

- Ḥā'rī, H. (1373). *Nukhbat al-'irfān 'an āyāt al-qur'ān wa tafsīri-hā.* Tehran: Intishārāt-i ḥaqiqat.
- Hawting, G. R., & Shareef, A.-K. (Eds.). (1993). *Approaches to the Qur'ān.* London: Routledge.
- Ibn al-'Arabī, M. a.-D. (n. d.). *al-Futūḥāt al-makkiyya.* Beirut: Dār ṣādir.
- Iqbāl, M. (1990). *Kulliyāt-i Iqbāl: Urdu.* Lahore: Iqbāl Academy.
- Izutsu, T. (1964). *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung.* Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.
- Johns, A. H. (1989). David and Bathsheba. A Case Study in the Exegesis of Qur'anic Story-telling. *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire,* 19, 225-266.
- Johns, A. H. (1993). In search of common ground: The Qur'an as literae ture? *Islam and Christian-Muslim Relations,* 4, 191-209.
- Karamustafa, A. (n. d.). Speaker, Voice and Audience in the Qur'ān and the Masnavī.
- Keeler, A. (2006). *Sufi Hermeneutics: The Qur'an Commentary of Rashīd al-Dīn Maybudī.* Oxford: Oxford University Press.
- Kenneth, C. (2006). *The Qur'an and the West.* Washington D. C.: Georgetown University Press.
- Keshavarz, F. (2002). Pregnant with God: The poetic art of mothering the sacred in Rumi's *h h. Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East,* 22, 90-99.
- Knysh, A. D. (1999). *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam.* Albany: State University of New York Press.
- Lewis, F. (2000). *Rumi -- Past and Present, East and West.* Oxford: Oneworld Publications.
- Lory, P. (1980). *Les commentaires ésotériques du Coran d'après' Abd ar-Razzâq al-Qâshânî.* Paris: les Deux océans.

- Madigan, D. A. (2001). *The Qur'ān's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture.* Princeton: Princeton University Press.
- Marshall, D. (1999). *God, Muhammad and the Unbelievers: A Qur'anic Study.* Routledge.
- McAuliffe, J. D. (2005). Reading the Qur'an with Fidelity and Freedom. 73, 615-635.
- McFague, S. (1982). *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language.* Fortress Press.
- Mir, M. (1986). *Coherence in the Qur'ān.* Indianapolis: American Trust Publications.
- Mir, M. (1986). The Qur'anic Story of Joseph: Plot, Themes, And Characters. *The Muslim World,* 76, 1-15.
- Mir, M. (1988). The Qur'ān as Literature. *Religion and Literature,* 20, 49-64.
- Mir, M. (1991). Humor in the Qur'an. *The Muslim World,* 81, 179-193.
- Mir, M. (1992). Dialogue in the Qur'ān. *Religion and Literature,* 24, 1-22.
- Mir, M. (2001). Dialogues. *Encyclopaedia of the Qur'ān,* 1, 531-35.
- Mir, M. (2008). The Queen of Sheba's Conversion in Q. 27: 44: A Problem Examined. *Journal of Qur'anic Studies,* 9, 43-56.
- Mojaddedi, J. (2006). Rūmī. In A. Rippin (Ed.), *The Blackwell Companion to the Qur'ān* (pp. 362-72). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Murata, S. (1992). *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought.* Albany: State University of New York Press.
- Nasr, S. H. (1980). *Living Sufism.* London: Unwin.
- Nasr, S. H. (1985). *Ideals and Realities of Islam.* G. Allen and Unwin.
- Neuwirth, A. (1993). Images and metaphors in the introductory sections of the Makkan suras. In G. R. Hawting, & A.-K. Shareef (Eds.), *Approaches to the Qur'ān* (pp. 3-36). London: Routledge.
- Neuwirth, A. (1998). Face of God--Face of man: The Significance of the Direction of Prayer in Islam. *Self, Soul, and Body in Religious Experience,* 298.

- Neuwirth, A. (1998). Qur'anic literary structure revisited: Surat al-Rūm between mythic account and decodation of myth. In *Story-telling in the Framework of Nonfictional Arabic Literature* (pp. 388-420). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Neuwirth, A. (2003). From the Sacred Mosque to the Remote Temple. *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam.*
- Neuwirth, A. (2003). Qur'an and History--A Disputed Relationship. Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an. *Journal of Qur'anic Studies,* 5, 1-18.
- Neuwirth, A. (2005). Mary and Jesus--counterbalancing the biblical patriarchs: A re-reading of sūrat Maryam and sūrat āl imrān (Q 3: 1-62). *Parole de l'Orient,* 30, 231-260.
- Neuwirth, A. (2006). Structure and the Emergence of Community. *The Blackwell Companion to the Qur'an.*
- Neuwirth, A. (2008). Orientalism in Oriental Studies? Qur'anic Studies as a Case in Point. *Journal of Qur'anic Studies,* 9, 357-370.
- Ormsby, E. (2004). The Faith of Pharaoh: A Disputed Question in Islamic Theology. *Studia Islamica,* 5-28.
- O'Shaughnessy, T. (1961). The Seven Names for Hell in the Qur'an. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London,* 24, 444-469.
- O'Shaughnessy, T. J. (1973). God's Throne and the Biblical Symbolism of the Qur'an. *Numen,* 20, 202-221.
- Padwick, C. E. (1961, 1996). *Muslim Devotions.* Oxford: Oneworld Publications.
- Powell, M. A. (1990). *What is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress Press.
- Qushayrī, A. a.-Q. (n. d.). *al-Risāla al-qushayrīyya fī 'Ilm al-taṣawwuf.* (H. al-Ḥājj, Ed.) al-Maktaba al-tawfīqiyya.
- Rahbar, D. (1960). *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'an.* Leiden: E. J. Brill.

- Rahman, F. (1980). *Major Themes of the Qur'ān*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica.
- Renard, J. (1994). *All the King's Falcons: Rumi on Prophets and Revelation*. Albany: State University of New York Press.
- Riddell, P. G. (1997). The Transmission of Narrative-Based Exegesis in Islam. *Islamic Theology Philosophy*, 28, 57-80.
- Rippin, A. (1992). Celestial Stammering:' Point of View'in Qur'anic Discourse. *Journal of the American Oriental Society*, 639-47.
- Rippin, A. (1992). Reading the Quran with Richard Bell. *The Journal of the American Oriental Society*, 112.
- Rippin, A. (1996). The Commerce of Eschatology. In S. Wild (Ed.), *The Qur'ān as Text* (pp. 125-135). Leiden: E. J. Brill.
- Rippin, A. (1997). Quranic Studies, part IV: Some methodological notes. *Method and Theory in the Study of Religion*, 9, 39-46.
- Rippin, A. (1999). *The Qur'an: Formative Interpretation*. Ashgate.
- Rippin, A. (2000). Desiring the face of God. In I. J. Boullata (Ed.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān* (pp. 117-124). Richmond: Curzon.
- Rippin, A. (2001). *The Qur'an: Style and Contents*. Ashgate.
- Rippin, A. (2003). *The Blackwell Companion to the Qur'ān*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Rippin, A. (2003). The Designation of ``Foreign» Languages in the Exegesis of the Qur'an. *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*.
- Rippin, A. (n. d.). *Approaches to the history of the interpretation of the Qur'an*. Clarendon Press.
- Rippin, A. (n. d.). Literary Analysis of Qur'an, Tafsir, and Sira, the Methodologies of John Wansbrough. In *Approaches to Islam in Religious Studies*.
- Rūmī, J. a.-D. (1336-46/1957-67). *Kulliyāt-i Shams yā dīwān-i kabīr*. (B. Furūzānfar, Ed.) Tehran: University of Tehran Press.

- Rūmī, J. a.-D. (1348/1969). *Fihi mā fihi.* (B. Furūzānfar, Ed.) Tehran: Amīr kabīr.
- Rūmī, J. a.-D. (1365). *Majālis-i sab'a.* (T. Subhānī, Ed.) Tehran: Intishārāt-i kayhān.
- Rūmī, J. a.-D. (1371). *Maktūbāt-i mawlānā jalāl al-dīn rūmī.* (T. H. Subḥānī, Ed.) Tehran: Markaz-i nashr-i dānishgāhī.
- Rūmī, J. a.-D. (1379). *Mathnawī* (2 ed.). (M. Isti'lāmī, Ed.) Tehran: Intishārāt-i sukhan.
- Rūmī, J. a.-D. (1925-1940). *The Mathnawí of Jalálud'dín Rúmí.* (R. A. Nicholson, Ed., & R. A. Nicholson, Trans.) London: Luzac.
- Saleh, W. A. (2004). *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of al-Tha'labī (d. 427/1035).* Leiden: Brill.
- Saleh, W. A. (2006). Hermeneutics: al-Tha'labī. In A. Rippin (Ed.), *The Blackwell Companion to the Qur'ān* (pp. 323-37). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Sam'ānī, S. a.-D. (1368/1989). *Rawh al-arwāḥ fī sharḥ asmā' al-malak al-fattāḥ.* (N. M. Ḥarawī, Ed.) Tehran: Shirkat-i intashārāt-i 'Ilmī wa farhangī.
- Sanā'ī, A. a.-M. (1341/1962). *Dīwān.* (M. Raḍawī, Ed.) Tehran: Ibn Sīnā.
- Sands, K. Z. (2005). *Ṣūfī Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam.* London: Routledge.
- Schimmel, A. (1992). *I am Wind You are Fire: The Life and Work of Rumi.* Boston: Shambhala Publications, Inc.
- Sells, M. A. (1990). Sound, Spirit and Gender in Sūrat al-Qadr. *Journal of the American Oriental Society,* 11, 101-39.
- Sells, M. A. (1993). Sound and Meaning in Sūrat al-Qāri'a. *Arabica,* 40, 403-430.
- Sells, M. A. (1996). Toward a Multidimensional Understanding of Islam: The Poetic Key. *Journal of the American Academy of Religion,* 64, 145-166.
- Sells, M. A. (1999). *Approaching the Qur'án: The Early Revelations.* Ashland, OR: White Cloud Press.

- Stewart, D. J. (2000). Diversity in Language: Contrastive Studies in English and Arabic Theoretical and Applied Linguistics. In Z. M. Ibrahim, S. T. Aydelott, & N. Kassabgy (Eds.). American Univ in Cairo Press, Cairo.
- Stewart, D. (n. d.). The Making of the Qur'anic Story of Shu'ayb.
- Tahānawī, M. '. (1996). *Mawsū'a kashshāf iṣṭilāḥāt al-fanūn wa al-'Ulūm*. (R. al-'Ajam, Ed.) Beirut: Maktaba Lubnān.
- Virani, N. (2002). I am the nightingale of the Merciful: Rumi's use of the Qur'an and Hadith. *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 22, 100-111.
- Wansbrough, J. (1977). *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Wheeler, B. M. (2002). *Moses in the Quran and Islamic Exegesis*. Richmond: Curzon.
- Wild, S. (1996). ''We have sent down to thee the book with the truth...": Spatial and temporal implications of the Qur'anic concepts of nuzul, tanzil, and 'inzal. *??*, 27, 137-156.
- Wolfson, H. A. (1935, 4). The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosphic Texts. *Harvard Theological Review*, 28, 69-133.
- Zarrīnkūb, A. a.-Ḥ. (1384). *Bahr dar kūzah: naqd wa tafsīr wa tamthīlāt-i mathnawī*. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī.
- Zwettler, M. J. (1990). A Mantic Manifesto: the Sura of 'The Poets' and the Qur'anic Foundations of Prophetic Authority. In J. L. Kugel, & G. Nagy (Eds.). Ithaca: Cornell University Press.
- Zwettler, M. J. (2007). The sura of the poets:''Final Conclusions_? *Journal of Arabic Literature*, 38, 111-166.



